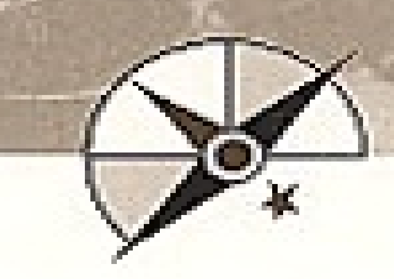
Que sais-je ?

SOCIOLOGIE DE L'ALGÉRIE



Pierre Bourdieu



QUE SAIS-JE ?

Sociologie de l'Algérie

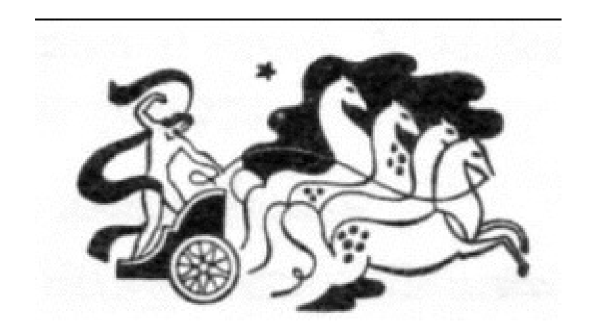
PIERRE BOURDIEU

Directeur d'études

à l'École Pratique des Hautes Études

Huitième édition

57e mille



Introduction

Les auteurs arabes rapportent que le calife Omar aimait à dire, en jouant sur la racine *frq*, qui en arabe signifie division : “ L’Afrique (du Nord), c’est le fractionnement ! ” Telle est bien l’apparence que proposent le passé et le présent du Maghreb. Diversité ou unité ? Continuité ou contrastes ? À ne retenir que les différences, ne risque-t-on pas de laisser échapper l’identité profonde [1].

Faute de pouvoir apporter à cette troisième édition toutes les additions qu’auraient exigées d’une part les progrès de la connaissance de la société algérienne, d’autre part les transformations survenues depuis l’indépendance, on s’est contenté de renvoyer le lecteur à des travaux plus approfondis et de préciser la description de la structure des rapports de classe qui confère ses traits les plus spécifiques et les plus durables à cette société. ?

Autant de critères, en effet, autant de lignes de clivage qui ne se superposent qu’exceptionnellement, autant d’aires culturelles qui s’entrelacent. Ainsi, selon le climat et le relief, contraste entre le Tell et le “ Sahara ”, entre montagnards et habitants des plaines et des collines ; selon le genre de vie, entre nomades et sédentaires, mais avec différents degrés intermédiaires, semi-nomades et semi-sédentaires ; selon le type d’habitation, opposition entre les habitants de maisons dont le type varie – maisons à terrasses, dans l’Aurès et au Mzab, à toits de tuile en Kabylie, maisons mauresques dans les villes – mais avec, ici encore, toute une série de transitions, dont la moindre n’est pas le *gourbi* qui se définit de façon toute négative ; opposition entre l’habitat groupé, propre aux vieux sédentaires, et l’habitat dispersé des populations récemment sédentarisées ; selon le critère anthropologique, antithèse entre le fonds local et les apports orientaux, mais une histoire mouvementée a entraîné un brassage si intense qu’il est extrêmement difficile et rare de distinguer des types parfaitement purs ; selon la langue et la culture, opposition entre Berbérophones et Arabophones, mais parmi ces derniers un grand nombre de Berbères arabisés ; selon différents traits culturels, tels que le droit de la femme à l’héritage, antithèse entre le droit berbère et le droit musulman, mais de part et d’autre, un système de pondération, agissant en sens inverse, qui tend à abolir les différences ; selon le degré d’initiative légiférante du groupe, même opposition, mais avec des transitions nuancées ; selon les techniques artistiques, contraste entre la décoration rectilinéaire et sèche de l’art berbère et les lignes souples et déliées du décor arabe ; on pourrait poursuivre ainsi à propos du *khammessat* et du salariat, du rapport de l’homme à la terre, du caractère magico-religieux du serment, du système juridique, du degré de pénétration de l’Islam. Toutes ces lignes, reportées sur une carte, feraient comme un entrelacs à peu près inextricable, puisqu’il n’est pas deux des aires qu’elles délimitent qui se recouvrent exactement – ainsi Berbérophones et sédentaires ou Arabophones et nomades – et qu’il est rare, en outre, de trouver des frontières tranchées.

De cet enchevêtrement se détachent cependant, tels des motifs vivement dessinés, des “ aires culturelles ” relativement distinctes. En effet, partout où les parlers berbères se sont maintenus, c’est-à-dire essentiellement dans les massifs montagneux (Kabylie, Aurès), se sont conservés, non seulement des traits culturels particuliers, mais un style de vie original. On y observe, entre autres choses, une certaine indépendance à l’égard de l’Islam (Mzab excepté), manifeste surtout dans le système juridique, un amour paysan de la terre, du labeur acharné qui la féconde et la prédominance du faire-valoir direct, une structure sociale d’allure égalitaire et faisant intervenir le concept territorial. S’il est vrai que les Arabes nomades ont introduit un système de valeurs propre – dédain à l’égard de la terre et du faire-valoir

direct, lié à la civilisation pastorale, allure “ aristocratique ” de la société – il serait dangereux d’outrer l’opposition. La tribu arabe est-elle séparable de son patrimoine territorial, défini contre les empiétements rivaux et, inversement, chez les Berbères, les structures sociales ne sont-elles pas construites selon le schéma généalogique ? Entre les deux systèmes, l’interaction est constante, interaction fondée sur une affinité profonde, mais dominée par la tentation de s’identifier et la volonté de se distinguer.

Tout en longueur, comportant des plaines de quelque ampleur aux seules extrémités et voué ailleurs au compartimentage désordonné qui ne cesse que dans les steppes, ce pays semblait prédisposé à l’éclatement en particularismes. À quoi s’opposent la circulation intense qui anime l’ensemble, migrations des pasteurs, cycle des marchés qui sont l’occasion d’échanges juridiques et culturels (que l’on songe au rôle du *maddah*), rayonnement des centres urbains, foyers d’orthodoxie religieuse et de civilisation orientale, l’unité de foi et la référence à la même langue sacrée. En sorte que les deux aspects antithétiques, unité et pluralité, continuité et morcellement, ne se peuvent comprendre que l’un par l’autre. Il n’est pas au Maghreb de monde clos et partant, pur et intact ; pas de groupe si isolé, si replié sur soi qui ne se pense, ne se juge en référence à des modèles étrangers. Chaque groupe recherche et constitue son identité dans la différence ; mais si l’analyse doit atteindre ces différences, c’est pour découvrir par-delà, l’identité qu’elles dissimulent ou s’efforcent de dissimuler.

Notes

[1] Il ne fait pas de doute que l’Algérie, isolée de l’ensemble maghrébin, ne constitue pas une véritable unité culturelle. Cependant, au point de vue méthodologique, cette limitation de la recherche n’est pas arbitraire ; c’est en Algérie, en effet, que s’est exercé avec toute sa force l’impact d’une colonisation “ totale ”, en sorte que l’unité d’objet est fonction de l’unité de la problématique : cette étude comporte une description (chap. I à V) des structures économiques et sociales originelles qui n’a pas en elle-même sa fin, mais est indispensable pour comprendre les phénomènes de déstructuration (chap. VI) déterminés par la situation coloniale.

Chapitre I

Les kabyles

Implantés avec des densités très fortes (267 habitants au kilomètre carré dans l'arrondissement de Fort-National), en des régions de relief difficile, les Kabyles sont avant tout arboriculteurs. Leurs habitations se groupent en villages ; tournant le dos à l'extérieur, elles forment une sorte d'enceinte sans ouverture, aisée à défendre, et ouvrent sur des ruelles étroites et raboteuses. À l'entrée de l'agglomération où se trouvent les aires à battre, le grenier à fourrage, les meules et les presses rustiques destinées à la fabrication de l'huile, les sentiers se dédoublent afin que l'étranger qui n'y a pas affaire puisse passer son chemin sans entrer. Ainsi, dès l'abord, le village affirme son intimité close et secrète, en même temps que son unité résolue à l'égard du dehors. Pressé au-dessus de son terroir, qui couvre les versants jusqu'au fond des vallées étroites, avec, à l'entour des maisons, les potagers, domaine des femmes, au-dessous, les champs exigus, et enfin, en contrebas, les oliveraies, le village est lieu de guet et de protection d'où le Kabyle peut surveiller sans peine ses champs et ses vergers.

L'économie repose essentiellement sur deux arbres, l'olivier et le figuier, avec des cultures complémentaires (blé dur et orge) et un petit élevage familial. La terre était possédée en indivis par la grande famille, mais, depuis une vingtaine d'années, les ruptures d'indivision se sont multipliées. Il existe aussi des terrains communs au clan ou au village (*mashmal*) qui servent le plus souvent de pâturage. La toute petite propriété domine ; les 9/10 des familles possèdent moins de 10 ha, la moyenne étant de 1 à 2 ha, divisés le plus souvent en plusieurs parcelles. Aussi le khammessat est-il rare. Le chef de famille aidé de tous les siens, et en certaines occasions de tout le clan ou de tout le village, cultive lui-même ses terres qui, malgré la médiocrité de la production, nourrissaient tant bien que mal le groupe, grâce à l'indivision et à une discipline stricte de la consommation. Dans une société où le capital est rare et cher, il a fallu opposer, faute de moyens techniques vraiment efficaces, la coordination des efforts. De là cette floraison de pactes (association pour les labours, bail à complant, etc.) qui unissent deux richesses et deux misères complémentaires et présentent une variété telle que toutes les combinaisons possibles semblent avoir été réalisées.

On comprend à quel point le débat avec le milieu peut être rude et tendu. À l'imperfection des techniques répond une perfection hyperbolique du social, comme si la précarité de l'ajustement à l'environnement naturel trouvait contrepoids dans l'excellence de l'organisation sociale, comme si, pour conjurer son impuissance à l'égard des choses, l'homme n'avait d'autre recours que de développer l'association avec les autres hommes dans la luxuriance des rapports humains. Mais on ne serait pas moins fondé à considérer que l'intention profonde de cette société est peut-être de consacrer le meilleur de son énergie et de son génie à élaborer les rapports entre l'homme et l'homme, quitte à reléguer au second plan la lutte de l'homme contre la nature.

I. Les structures sociales

La société kabyle, composée comme par une série de collectivités emboîtées, présente des cercles concentriques de fidélités qui ont leur nom, leurs biens et leur honneur. La plus petite cellule sociale est la famille étendue (*akham*, la « grande maison »). Les familles se composent pour former *thakharrubth* dont les membres descendent d'un ancêtre commun à la 4e ou 5e génération, portent généralement le même nom et se considèrent comme « frères » bien que, parfois, *thakharrubth* réunisse des familles de noms et d'origines différents et que, de façon générale, autour des descendants de l'ancêtre, s'assemblent des groupes clients, adoptés et intégrés. Chaque *thakharrubth* a son *taman*, c'est-à-dire son répondant, désigné par tous, qui la représente aux assemblées et qui, lors de la *timashrat*, reçoit la part de viande revenant aux siens. *Thakharrubth* forme avec ses pareilles, en nombre variable, un groupe plus large, appelé *adhrum* en Grande-Kabylie. Le village, *thaddarth*, avec son *amin*, agent d'exécution des décisions de la *tajma'th* désigné par les anciens, est formé de plusieurs *idharman* (plur. de *adhrum*). Chacune de ces unités occupe un quartier propre, de sorte que le plan laisse voir la structure sociale. Plusieurs villages composent la tribu, *'arsh*, qui porte le nom d'un ancêtre mythique et qui avait autrefois son assemblée où siégeait un représentant de chaque village. La confédération, *thaqbilt*, est une unité extrêmement vague, aux contours mal définis.

1. L'organisation domestique

La famille étendue est la cellule sociale de base, le centre de convergence des ordres de faits les plus divers, économie, magie, droit coutumier, morale et religion, et enfin, le modèle selon lequel sont construites toutes les structures sociales. Elle ne se réduit pas au groupe des époux et de leurs descendants directs, mais rassemble tous les agnats, en sorte qu'elle réunit, sous un seul chef, plusieurs générations dans une association et une communion intimes. Le père, chef, prêtre et juge, donne à chaque ménage et à chaque célibataire sa place précise au sein de la communauté. Son autorité est généralement indiscutée. Il dispose de deux sanctions très redoutées, le pouvoir de déshériter et la malédiction qui est sans doute l'arme la plus puissante, en ce qu'elle est censée attirer le châtiment divin sur l'ingrat, le prodigue ou le révolté. Son omnipotence se manifeste chaque jour, à propos de tout événement touchant l'existence ou l'organisation de la famille (achat, répartition des travaux, gestion du budget familial, etc.). Il fixe et préside toutes les cérémonies familiales. Ainsi, pour les mariages, c'est lui qui décide de la date et de la solennité qu'il faut accorder à la cérémonie. Dans les cas graves, il réunit un conseil qui comprend ses fils, ses frères, et auquel participe parfois un marabout. II détient le droit de contrainte matrimoniale. À sa mort, le fils aîné hérite de son autorité et, même en cas de partage des biens, continue à veiller sur la conduite de ses frères et sœurs et a soin de leurs intérêts, leur apportant son aide et les représentant en certaines circonstances. La mère, elle, a la charge de tous les travaux domestiques et de certains travaux des champs (jardin, bois, eau). Elle seconde son mari dans la gestion des provisions familiales dont elle assure la garde et la distribution parcimonieuse. Enfin, elle représente la puissance paternelle au sein de la société des femmes (répartition des travaux, etc.), en sorte qu'elle constitue souvent « le pilier de la communauté ».

La cellule familiale est une unité fondamentale : unité économique de production et de consommation, unité politique au sein de la confédération de familles qu'est le clan, unité religieuse enfin puisque chaque foyer est le lieu d'un culte commun (rites du seuil, du foyer, des génies familiaux, etc.). La cohésion est renforcée par l'unité de l'habitat – les maisons des descendants d'un même aïeul étant en général groupées autour d'une cour commune – et par la commensalité. La famille est aussi unité d'intérêts et d'occupations ; les travaux en plein air, masculins ou féminins (construction, semailles, récoltes, poteries, etc.), sont le fait de tous les membres du groupe. Ceux-ci se sentent concernés par

tout ce qui touche le chef de famille, en particulier son honneur, qu'ils doivent défendre.

Maisons et terres de culture appartiennent aux familles, représentées par leurs chefs qui agissent en tant que personnes morales. En fait règne l'indivision (fondement essentiel de l'équilibre économique et moral du groupe) en sorte que chaque membre (ménage ou même individu) détient une quote-part de jouissance mais non de propriété. Si chaque ménage a son bien propre, on ne transige pas pour autant avec l'impératif qui impose de conserver et d'accroître le bien familial. En outre, le droit coutumier protège le patrimoine foncier. Ainsi, la *shafa'ah*, droit de retrait immobilier ou de préemption auquel la coutume a donné un développement exorbitant, permet d'écarter les étrangers de la propriété. Les habous privés, fondations pieuses qui peuvent être constituées au profit d'une femme, par exemple, permettent une donation d'usufruit, les biens habousés demeurant inaliénables et revenant aux héritiers mâles à la mort de l'usufruitière.

Cette analyse sommaire ne fait que décrire des *traits communs à tous les types de famille de l'Afrique du Nord*. La principale originalité du système touche la condition de la femme. À la différence du droit musulman, qui accorde à la femme le droit d'hériter, *ab intestat*, de la moitié d'une part virile, la femme est exhérédée en vertu du principe agnatique selon lequel la vocation successorale naît principalement du lien de parenté par les mâles et existe au profit exclusif des mâles. L'exhérédation constitue d'abord une nécessité économique. Étant donné la forte densité de peuplement et la rareté extrême du sol cultivable, le morcellement excessif de la terre, qu'entraînerait l'intervention d'un trop grand nombre d'héri-tiers, ruinerait la famille. En outre, la femme demeure étrangère au groupe de son mari où elle reste dans la situation de l'invitée ; aussi ne saurait-elle prétendre à l'héritage d'ancêtres qui ne sont pas les siens. Il est donc logique que si le mari meurt sans testament, les biens aillent au plus proche descendant mâle. Mais la masculinité brutale du système successoral est tempérée de plusieurs façons. Les Kabyles renoncèrent, à la suite de la délibération de 1748, aux prescriptions de la loi coranique concernant l'héritage, pour retourner à l'exhérédation des femmes. Dès lors, les *habous*, qui servaient auparavant à exhéréder les femmes (comme en pays arabe), permettent de leur donner l'usufruit des terres. De plus, le code d'honneur impose à l'homme de prendre en charge ses parentes orphelines, veuves ou répudiées.

Dans le domaine des droits familiaux, même inégalité brutale, en apparence. Le mariage ne libère la femme de l'autorité absolue de son père que pour la livrer à l'entière domination de son mari ou plus exactement du groupe de son mari et notamment de sa belle-mère. Elle doit obéissance et fidélité. À la hantise de la virginité, succède la crainte de la stérilité qu'elle s'efforce de conjurer par des amulettes, des pèlerinages, des promesses votives et toutes sortes d'agissements magiques. Le mari a liberté entière de mettre fin au mariage. Il lui suffit de prononcer la formule de répudiation devant des amis, un marabout, l'assemblée ou, actuellement, devant le cadi.

La condition faite à la femme est en fait conséquence du primat absolu du groupe familial et plus précisément des agnats. « Toute l'organisation sociale de la Kabylie, écrivent Hanoteau et Letourneux, toutes les institutions kabyles (politiques, administratives, civiles…), concourent à ce but unique : maintenir et développer la solidarité entre les membres d'une même collectivité, donner au “groupe” le plus de force possible. » De là, entre autres traits, le droit de contrainte matrimoniale. Nécessité sociale à laquelle nul ne peut se soustraire, le mariage est l'affaire du groupe et non de l'individu. En outre, la séparation absolue des sexes, qui exclut la femme de toute participation à la vie extérieure, lui ôte la possibilité de subsister en dehors du foyer légitime. « L'enquête matrimoniale » est donc, très logiquement, l'affaire de la famille, l'union entre deux individus n'étant que l'occasion de réaliser l'union

de deux groupes. Les pères recherchent une « bonne -famille », se rencontrent, s'accordent, tout cela en dehors des individus concernés. Le jeune garçon peut être fiancé par son père à n'importe quel âge ; cependant, une fois majeur, il est consulté, par l'intermédiaire d'un ami, afin qu'il puisse exprimer librement son avis. S'il refuse, éventualité rare, son père peut faire un autre choix. Les jeunes filles, elles, ne sont informées, en général, que le mariage une fois conclu. En fait, le mariage est souvent l'affaire des femmes, le chef de famille n'intervenant que pour sanctionner des accords déjà réalisés. De plus la jeune fille kabyle a été préparée par toute son éducation à la condition juridique et sociale qui sera la sienne. Tout est occasion de rappeler la supériorité du garçon, ainsi les différentes cérémonies qui marquent les étapes essentielles de sa vie (naissance, première coupe de cheveux, première entrée au marché, circoncision, etc.).

Il n'est pas étonnant non plus que le mariage ne modifie en rien la famille. Célibataire ou marié, l'individu demeure lié au groupe agnatique et soumis à la même autorité paternelle ; la femme, elle, est considérée comme moyen d'accroître la famille et d'en resserrer les liens. Tel est le contexte véritable dans lequel *le mariage et la dot* doivent être interprétés. Certains auteurs ont vu dans le mariage kabyle (et plus largement musulman) une vente, la dot (versée par le père du fiancé au père de la fiancée) constituant un véritable prix ; d'autres, une sorte de contrat de louages de services ; d'autres, un contrat original destiné à intéresser le père à la bonne conduite de sa fille (qui lui permettra de garder la dot) ; d'autres encore considèrent la dot comme une sorte de dépôt de garantie à la fois pour le mari – le père étant porté à surveiller sa fille – et pour la femme, qui peut, selon certains coutumiers, en réclamer l'usage lorsque sa famille semble l'abandonner. La première interprétation doit être rejetée ; les autres semblent souligner des « fonctions secondaires » de l'institution auxquelles il faut ajouter la fonction économique (circulation de capital). En réalité la compensation matrimoniale doit être comprise dans le contexte du « commerce d'honneur » qui implique l'échange de dons et de contre-dons : ainsi la *tawsah*, don fait par l'invité à son hôte et publiquement proclamé, à l'occasion des fêtes et des cérémonies. Ces dons créent un lien moral et religieux et impliquent le devoir de rendre plus qu'on n'a reçu, en tant qu'*échanges différés* (cf. le « mariage par échange » : un individu donne sa sœur en mariage à un autre dont il épouse la sœur, sans versement de dot). Le mariage est une occasion, entre d'autres, de tels échanges réciproques qui sont la condition de la vie sociale et le mode normal de transmission de certains biens, parmi lesquels, les femmes. Ces transactions ne se situent pas dans la logique du calcul économique : la dot est un contre-don et le mariage un échange qui peut créer des alliances (cf. les luttes simulées qui figurent, dans les rites matrimoniaux, l'opposition du clan du marié à celui de la mariée) et qui prend la forme de dons réciproques parce que la relation entre le mariage et la dot n'est pas arbitraire, le mariage étant partie intégrante des dons qui l'accompagnent.

La dot rétablit un équilibre rompu, en ce qu'elle joue dans cet échange différé le rôle de gage, de substitut de la femme (en attendant la contrepartie) et par elle se trouve affirmée la continuité du mécanisme de prestations et de contre-prestations. À preuve, si le mari meurt le premier, la dot est restituée, la femme retournant dans sa famille et non dans le cas contraire, la famille se trouvant définitivement amoindrie. De là le caractère éminemment offensant *barru balaṭ* (répudiation sans contrepartie), qui brise le système de réciprocité, donne sans recevoir en retour comme le veut l'honneur. La femme ainsi répudiée, don refusé, auquel il n'est pas de contre-don possible, est exclue du cycle des échanges matrimoniaux (*tim‘awaqth*). Accepter la restitution de la dot, au contraire, en cas de décès du mari ou de répudiation, c'est montrer que le « contrat » est rompu, mais que le système de réciprocité, auquel le mariage avait fourni occasion de s'exercer, subsiste inaltéré.

La dot est gage aussi, en un autre sens : la femme demeure membre du groupe d'origine qui, par elle,

fournit prise à l'action magique du groupe d'accueil, le don restant lié au donateur ; la dot rétablirait ainsi l'équilibre magique. Dans le même contexte, elle apparaît aussi comme une contrepartie destinée à compenser la violation du tabou sexuel. Ainsi en Aurès le cadeau nuptial consiste en un « douro », appelé *haqddkhūl* (droit d'entrée) chez les Béni-Bou-Slimane et « douro *lahlāl* » (douro rendant licite) chez les Touaba. De même, d'après les juristes mozabites, « la dot nuptiale est la condition même qui licite le mariage et le droit de jouir de la femme ». Enfin le don fait aux hommes ne s'adresse-t-il pas, à travers eux, aux puissances naturelles, afin qu'elles favorisent, chose suprêmement désirée, la fécondité du mariage ?

On ne sera pas étonné de rencontrer le groupe familial au carrefour de toutes les avenues de la société kabyle. *Primat du groupe familial*, qui exclut le célibat, qui, à travers le père, exerce le droit de contrainte matrimoniale, et mariait très tôt, vers 12 ou 13 ans, les jeunes filles. Primat du groupe qui accorde une autorité absolue au mari et, faisant passer la continuité du groupe familial avant celle du couple, lui donne le droit de répudiation. Primat du groupe qui assure par diverses armes juridiques la protection du patrimoine familial contre toute intrusion étrangère ; qui, afin que le bien des agnats ne soit pas diminué, exclut les femmes de l'héritage.

Le rôle éminent du groupe apparaît encore à l'évidence dans l'*émigration*. En effet, si les émigrants temporaires sont essentiellement des Berbères sédentaires et surtout des Kabyles, c'est que la forte cohésion et la solidarité du groupe agnatique procurent à l'émigré l'assurance que sa famille, demeurée sur le patrimoine indivis où chacun peut trouver subsistance, bénéficie, en son absence, de la protection des parents masculins restés au pays. C'est la pensée de la famille qui le soutient au long de son exil et lui inspire ce comportement de travailleur acharné et économe ; enfin, regroupés en France selon le schéma de la structure familiale, recréant ce réseau de solidarité et d'entraide qui anime la vie kabyle, c'est à leur famille que les émigrés, au prix des plus dures privations, envoient la plus grande part de leurs gains.

Conscient de la fonction capitale de la famille agnatique, le groupe met tout en œuvre pour la défendre et proclamer continûment les valeurs qui la fondent, en particulier les vertus de solidarité et d'entraide qui ne sauraient être abandonnées sans que l'organisme social tout entier en même temps que l'équilibre, maintenu à force d'énergie coordonnée, entre l'homme et le milieu, ne viennent à être menacés de ruine. Outre les prêts mutuels, les contrats de tout type, certaines tâches (construction de maisons, travaux de voirie, sarclage, moisson, récoltes des olives, etc.) s'accomplissent par la collaboration du clan ou du village tout entiers ; corvée bénévole, mais imposée par la coutume, prêt mutuel de services, entraide fraternelle entre voisins n'impliquant pour le bénéficiaire que la charge de la nourriture et l'obligation de réciprocité, la *thiwizi* (*tuwizah* des Arabes) est un don de travail auquel répondra un contre-don. Ces travaux, qu'accompagnent des actes rituels, s'achèvent par des cérémonies et un repas commun. En sorte que le travail collectif est aussi fête et prière collectives – et surtout occasion de réaffirmer solennellement la solidarité familiale, clanique ou villageoise. En tous ces usages s'exprime la volonté de tenir étroitement resserrés les liens du groupe. Sans doute la précarité des moyens d'action sur le monde impose-t-elle collaboration et association. Mais, en un sens plus profond, cette religion de la solidarité pourrait être le culte que la société rend à l'ancêtre commun, réel du mythique, principe de cette solidarité et dispensateur de toute fécondité, le culte qu'à travers lui, elle se rend à elle-même.

2. La famille, modèle structural

Les unités les plus restreintes comme les plus larges sont conçues sur le modèle de l'unité familiale, la

généalogie étant utilisée comme moyen de rationaliser, en la projetant dans le passé, la structure sociale. De là une certaine imprécision de la nomenclature politique, particulièrement en ce qui concerne les groupements de familles, *thakharrubth* et *adhrum* ; ces termes désignent des unités sociales d'étendue variable, selon les régions et aussi selon la structure et l'histoire des villages. C'est que le passage s'opère de façon insensible et continue des unités les plus étroites aux plus étendues, bien qu'il existe des points de segmentation virtuels, l'un ou l'autre de ceux-ci pouvant devenir réel selon l'occasion ou la situation.

Parmi ces points de segmentation, il en est cependant qui marquent de véritables *seuils* définissant des groupements plus stables. C'est ainsi que l'unité la plus vivante est le clan simple ou complexe (*thakharrubth* ou *adhrum*). Jusqu'à une date relativement récente, le clan était le cadre dans lequel se déroulait la vie sociale et mille traits témoignent qu'il avait une existence séparée ; il avait sa *tajma'th*, son cimetière, son quartier, ses fontaines et parfois ses fêtes, ses coutumes et sa légende d'origine propres. Les membres du même clan se sentent unis par une fraternité effective qui confère aux rapports une grande familiarité et suscite des attitudes de solidarité spontanée, qu'il s'agisse de venger le sang versé ou d'accomplir une tâche en commun. Autrefois aussi, la *timashrat*, partage communal de la viande et acte de commensalité qui définit les limites de la communauté en même temps qu'il en réaffirme l'unité, s'accomplissait dans le cadre du clan.

L'unité du village était avant tout territoriale. Il faut se garder du piège des analogies auquel poussent bien des traits : pourvu de sa maison d'assemblée, de codifications d'assemblée (*qanun*), qui font exception à la loi islamique et qui régissent avec un luxe exubérant de détails le comportement quotidien, le village évoque pour nous la commune rurale. Mais en fait, groupés dans une agglomération (village) ou séparés dans l'espace (*tufiq*), les clans formaient une confédération plutôt qu'une communauté. Différentes influences ont fait que nombre de pratiques et d'institutions autrefois propres au clan n'existent plus aujourd'hui qu'au niveau du village, devenu progressivement une unité politique véritable.

Plus fragile et plus vague, la tribu, confédération de villages qui n'a d'autre substance que le nom et qui est dépourvue de traduction sensible, n'a d'existence que circonstantielle et fonctionnelle en sorte qu'elle se définit essentiellement par l'opposition à l'égard des groupes homologues. On voit que la cohésion et le sentiment de solidarité sont en raison inverse de l'exiguïté du groupe ; cependant, une querelle concernant le groupe plus large met en suspens les querelles entre groupes plus étroits.

La complexité de cette structure, avec les initiatives de tous ordres qu'elle autorise, est redoublée par le jeu des *saff-s*, diffus et abstraits, systèmes d'alliances politiques et agonistiques – qui divisent le village, parfois le clan et même la famille, et s'organisent en deux ligues générales, celle du « haut » et celle « du bas » –, sortes de virtualités conventionnelles et avant tout onomastiques, prêtes à s'actualiser dès qu'éclatait un incident, si futile soit-il, à l'échelle individuelle ou collective. Cette division en unités opposées et complémentaires paraît constituer un aspect d'une opposition structurale plus profonde qui domine toute la vie sociale et rituelle. Différents traits inclinent à croire que les conflits entre les ligues revêtaient une forme institutionnelle et que les combats ressortissaient à la logique du jeu rituel plutôt que de la guerre proprement dite. Cette « organisation dualiste » garantit, par une étrange et obscure pondération, un équilibre assuré par la crise même. Les forces s'opposent, se composent, se compensent. Tout se passe comme si l'équilibre était recherché dans la plus grande tension [1].

I. La démocratie gentilice

La famille gentilice, clé de voûte de la société, est en même temps (comme dans toute l'Algérie) le modèle selon lequel est construit tout le système social, sans qu'il existe une différence d'ordre et de nature entre l'organisation domestique (*res privatae*) et l'organisation politique (*res publicae*), les liens de consanguinité constituant l'archétype de tout lien social et en particulier politique [2]. Si la généalogie est utilisée, de façon plus ou moins arbitraire, toutes les fois qu'il importe de fonder ou de justifier une unité sociale, c'est qu'elle permet de créer une relation de parenté, par la fiction de l'ancêtre éponyme, entre des individus agrégés selon des mécanismes tout différents ; tout se passe en effet comme si cette société ne concevait point d'autre type de relations à l'intérieur d'un ensemble social que celles qui existent entre parents, point d'autre principe unificateur d'un ensemble politique que celui qui fait la cohésion de la société la plus élémentaire, la famille.

Aussi, bien que de nombreux traits puissent faire songer à la démocratie moderne (sorte de parlementarisme, égalitarisme, notion de l'intérêt général, ébauche d'un pouvoir exécutif, etc.), faut-il conclure de l'analogie à l'identité ? Comment expliquer alors que cette « démocratie » ne puisse fonctionner vraiment qu'à l'intérieur de l'unité sociale la plus restreinte, le sous-groupe agnatique, et que les unités plus larges, nées d'une situation exceptionnelle, viennent à disparaître à peine la crise surmontée ? En réalité, étant construites selon le même schéma, l'organisation politique et l'organisation domestique sont homogènes. Par là se comprennent nombre de particularités de ce système. Les fonctions de la *tajma'th*, où seuls, en fait, les anciens délibèrent, sont celles qui incombent au « père », agissant en tant que chef et délégué du groupe, dans une société patrilinéaire. L'assemblée administre, gouverne, légifère et arbitre ; elle a la charge de défendre l'honneur collectif ; elle doit veiller à l'exécution de ses propres décisions et dispose d'un moyen de coercition redoutable, la mise à l'index ou le bannissement. Si toute la société s'organise autour d'une unité de base aussi restreinte que le clan consanguin, c'est qu'il représente l'extension maxima, sur le plan politique, de la solidarité familiale effectivement ressentie de sorte que l'unité politique élémentaire trouve en son fondement même son propre principe de limitation. De plus, toutes les décisions devant être prises à l'unanimité, l'organisation politique est contrainte de se restreindre aux limites ultimes, celles du clan, uni par un sentiment intense de solidarité. Au-delà, ce sentiment devient plus inconsistant, plus conventionnel au même titre que les unités politiques dont il est le fondement [3].

C'est aussi dans cette logique qu'il faut comprendre l'attitude de l'individu à l'égard de la collectivité. L'adhésion aux injonctions du groupe est assurée par le sentiment de solidarité, indissociable du sentiment de la fraternité vécue, sentiment de n'exister que dans et par le groupe, de n'exister en lui que comme membre et non comme personne pour soi. De ce fait, la règle sociale n'est pas saisie comme idéal inaccessible ou impératif contraignant, mais est présente dans la conscience de chacun. À preuve, le *qanun*, recueil de coutumes propres à chaque village, qui consiste essentiellement en l'énumération minutieuse de fautes particulières, c'est-à-dire de conduites capables de troubler la vie commune, vols, violences, manquements à la solidarité, suivie de l'indication des amendes correspondantes. L'essentiel y demeure informulé parce qu'indiscuté, à savoir l'ensemble des valeurs et des principes que la communauté affirme par son existence même, les normes implicites qui fondent les actes de jurisprudence, coutumes formées et formulées à mesure que les circonstances l'exigeaient [4]. Ce que défend l'honneur, disait Montesquieu, est encore plus défendu quand les lois ne le défendent pas ; ce qu'il prescrit est encore plus exigé quand les lois ne l'exigent pas. Et comment songerait-on à prescrire ce que nul ne songe à transgresser [5] ?

Le groupe ne connaît en réalité d'autre code que celui de l'honneur qui veut que la faute, meurtre, offense ou adultère, porte en elle son châtiment ; d'autre tribunal que celui de l'opinion publique ; chacun se fait justice lui-même, conformément au code commun et intime, sans qu'intervienne la médiation d'un pouvoir extérieur et supérieur. On objectera que l'assemblée du clan ou du village, agit en tribunal, qu'elle édicte un « code » (*qanun*) parfois rédigé par écrit, qu'elle veille à sauvegarder l'ordre public et dispose de tout un système de sanctions, amendes, représailles, bannissement. Mais plutôt qu'un tribunal, au sens d'organisme spécialisé, chargé de prononcer des décisions conformément à un système de normes formelles, rationnelles et explicites, l'assemblée est en fait un conseil d'arbitrage et peut-être un conseil de famille. C'est ainsi que les litiges à propos d'une association agricole ou les contestations de limites sont le plus souvent réglées par le jugement des familiers, voisins ou parents. Pour les questions plus graves, l'assemblée se borne souvent à exhorter. C'est que l'opinion collective est la loi, le tribunal et l'agent d'exécution de la sanction. La *tajma'th*, où toutes les familles sont représentées, incarne cette opinion dont elle éprouve et exprime les valeurs et les sentiments. Le châtiment le plus redouté est la mise à l'index. Ceux qui en sont frappés sont exclus de la *timashrat*, du conseil et de toutes les activités communes de sorte qu'elle équivaut à une mise à mort symbolique. C'est donc le sentiment, honneur ou équité, qui, appliqué au particulier, dicte le jugement et la sanction, et non point une justice rationnelle et formelle. Le serment collectif, dernier recours lorsque tous les procédés de conciliation et tous les modes de preuve ont échoué, ne fait que dévoiler avec plus de clarté le principe réel de tout le système. Le refus de jurer est inspiré par la croyance que le parjure porte en lui-même son châtiment et constitue de ce fait un aveu. Le serment collectif est ordalie, c'est-à-dire tout à la fois épreuve, preuve, jugement et châtiment, la sentence et la sanction faisant partie intégrante de l'épreuve ; le vrai juge n'est pas la *tajma'th*, simple témoin chargé de faire respecter les formes d'un débat qui dépasse son ressort et qui affronte, sans intermédiaire, les cojureurs et les puissances surnaturelles chargées de sanctionner le sentiment de l'équité que les hommes portent en eux-mêmes en associant à la mauvaise action le châtiment. Le serment collectif peut être compris comme l'attente invocatoire de la restauration d'une unité enfouie, de cette connexion entre la faute et le châtiment que le sentiment de l'équité éprouve comme nécessaire et interne, antérieurement à toute expérience. Bref, les fondements de la justice ne sont pas appréhendés en tant que tels, au titre de système de normes formelles et rationnelles, mais unanimement vécus, agis et sentis, la communauté de sentiment prenant racine dans le sentiment de la communauté.

Il en est de même des principes qui gouvernent l'organisation sociale. La cohésion du groupe repose moins sur une organisation rationnelle et objective, comme dans notre société, que sur le sentiment communautaire qui rend superflues les institutions proprement politiques. Dans la communauté clanique ou villageoise, les valeurs fondamentales, transmises par une tradition indiscutée, sont admises de tous sans être explicitement et délibérément affirmées ; c'est que l'institution politique est vivifiée et animée par l'attachement organique de l'individu à la communauté ; elle est fondée sur des sentiments éprouvés et non sur des principes formulés, sur des présuppositions communes si intimement admises et si peu contestées qu'il n'y a pas lieu de les justifier, de les prouver ou de les imposer. On comprend dès lors qu'un tel système ne puisse fonctionner qu'à l'échelon du groupement de familles agnatiques dont tous les membres se sentent unis par des liens effectifs de parenté et liés par des rapports directs et intimes. À mesure que les unités politiques s'élargissent, ces sentiments deviennent plus superficiels et fragiles. Aussi, ce type de société a-t-il les mêmes limites que les sentiments qui le fondent. Le passage à une démocratie plus large suppose accomplie la mutation par laquelle les sentiments sont convertis en principes. En raison même de l'intensité des sentiments communautaires, les règles qui fondent la communauté n'ont pas besoin de s'apparaître comme impératifs. Elles animent la réalité vivante des mœurs. La démocratie gentilice n'a pas à s'énoncer pour exister ; peut-être même existe-t-elle d'autant

plus vivement que se formulent moins les sentiments qui la fondent. Dans la démocratie kabyle, l'idéal de la démocratie semble réalisé ; en effet, sans qu'intervienne d'autre contrainte que la pression de l'opinion, la volonté particulière est immédiatement et spontanément conforme à la volonté générale. Mais cet idéal n'est réalisé que parce qu'il n'est pas posé et saisi comme idéal ; parce qu'il n'est pas objectivement formulé au titre de principe formel et abstrait, mais vécu sur le mode du sentiment, comme une évidence immédiate et intime.

Notes

[1] Pour une analyse plus approfondie, voir P. Bourdieu, *The Algerians*, Boston, Beacon Press, p. 14-15, 18-20 et 100-102.

[2] Il serait facile de montrer que les relations de parenté constituent le modèle des relations économiques, du rapport entre l'homme et la nature ou entre le maître et le serviteur (voir *infra le khammessat*), par exemple. Il s'ensuit d'une part l'importance et le sens conférés à l'échange, les choses échangées (dons, services, etc.) n'étant jamais seulement des *choses* mais aussi des *paroles* ; et d'autre part le fait que le domaine économique n'est jamais constitué comme autonome, comme doté de principes et de règles propres (par exemple, la loi de l'intérêt) et par suite se trouve régi, au moins idéalement, par le même système de valeurs (à savoir le code d'honneur) que les autres rapports interpersonnels.

[3] Ces analyses valent, à des nuances près, pour tous les autres groupes d'Algérie.

[4] Par exemple, le *qanun* du village d'Agouni-n-Tesellent (Aït Akbil) compte, sur 249 articles, 219 lois « répressives » (88 %), 25 lois « restitutives » (10 %) et 5 articles concernant les principes plus généraux (organisation politique).

[5] Cf. P. Bourdieu, Le sens de l'honneur, in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève-Paris, Droz, 1972, p. 13-14.

Chapitre II

Les chaouïa

Vaste quadrilatère montagneux, l'Aurès, situé entre la Haute Plaine et les confins sahariens, est découpé par des vallées profondes et parallèles (Oued el Abiod avec les Ouled Daoud, Oued el Abdi avec les Ouled Abdi) qui présentent des zones naturelles variées, correspondant aux divers étages climatiques : à la base, le désert, avec oasis et palmiers-dattiers ; de 800 à 1 500 m, vergers et céréales irriguées ; dans la zone fraîche des bassins supérieurs et du versant septentrional, arbres fruitiers et pâturages. Sauf en quelques régions privilégiées, l'économie de l'Aurès, dominée par la rareté du sol cultivable et les impératifs climatiques, repose sur la conjonction de l'agriculture et de l'élevage. L'ampleur et l'importance de la transhumance sont fonction, partie du rôle que joue le troupeau dans l'équilibre du groupe, partie de la localisation de ces groupes. Moins pauvres que les autres, plus nombreux surtout, les O. Abdi et les O. Daoud jouent aussi largement qu'il se peut sur le clavier des possibilités que leur offrent l'étagement du relief et la diversité des régions climatiques : céréaliculture sur les terres hautes, dans les vallées irriguées et dans les oasis ; horticulture et arboriculture dans les vallées ; élevage impliquant la transhumance des bêtes ; enfin exploitation des ressources de la zone bordière du Sahara.

Le pays chaouïa a longtemps vécu en économie fermée, avec des besoins strictement mesurés aux ressources. Le groupe primaire vit en autarcie ; si l'on excepte quelques artisans spécialisés ou semi-spécialisés, il n'existe de division du travail qu'entre les sexes. À l'homme incombe l'essentiel des travaux agricoles, tandis que la femme, par ses activités artisanales, assure au groupe certaines de ses ressources les plus indispensables. Les grands marchés de l'été, qui coïncident généralement avec les grands pèlerinages (Djebel Bous), donnaient occasion aux échanges les plus importants. Les gros achats, destinés à constituer des réserves, étaient effectués sous forme de troc, « tête contre tête », comme disent les Chaouïa. Outre ce commerce directement lié à l'agriculture, le commerce ambulant, exercé par des colporteurs, Kabyles le plus souvent. Ainsi, une *économie des besoins* fondée sur l'autoconsommation, impliquant l'existence de réserves utilisées selon une discipline très stricte ; des échanges commerciaux relativement réduits qui ne prennent qu'exceptionnellement la forme de vente à bénéfice, en sorte que le groupe familial est à lui-même production, circulation et débouché et vit en soi, par soi et pour soi.

Deux tribus du Sud-Est, qui ont au demeurant tous les caractères des autres groupes chaouïa, parlent l'arabe et se disent arabes ; la langue chaouïa porte la marque de l'influence arabe. Les populations du sud de l'Ahmar Khaddou descendent vers les marchés des petites villes arabisées du Sahara ; des nomades arabes traversent deux fois par an le massif, longeant les vallées et échangeant le sel du Sahara contre des céréales ou des fruits. Les Chaouïa sont musulmans ; ils reçoivent des rudiments d'éducation religieuse, pratiquent unanimement le jeûne et témoignent un profond respect à leurs marabouts, souvent étrangers. Cependant, par sa situation et sa structure, l'Aurès, pays fermé, a tenu les Chaouïa à l'écart des brassages ethniques. L'isolement a contribué à homogénéiser le groupe et à assurer la permanence des structures anciennes. C'est essentiellement le genre de vie qui permet de distinguer les sédentaires des vallées fertiles du Nord-Ouest, céréaliculteurs et arboriculteurs, groupés en gros villages, et les semi-nomades des vallées quasi désertiques du Sud-Est, pasteurs de chèvres et de

moutons, cultivateurs de blé et d'orge qui vivent en des maisons dispersées, avec des densités faibles ou, pendant une partie de l'année, sous la tente. Ces groupes, associés par des échanges économiques, ont des structures sociales identiques.

I. L'organisation domestique

Unité économique, la famille est aussi unité sociale et religieuse. L'homme y détient en droit la prépondérance, bien qu'en fait la femme prenne de nombreuses initiatives et intervienne profondément, par son influence, dans la gestion des affaires comme, par son activité, dans l'équilibre économique.

L'autorité entière de l'aïeul, chef consulté, honoré, obéi (cf. Kabylie), s'exerce sur ses enfants et petits-enfants qui vivent sous le même toit ou dans des maisons jointives, en sorte que les gens de la même fraction sont groupés dans le même quartier. La famille étendue de type patriarcal est l'unité sociale fondamentale dont la cohésion est défendue et maintenue grâce au système des alliances matrimoniales et aussi par différentes mesures juridiques (par ex., droit de préemption, exhérédation des femmes, etc.) destinées à conserver aux hommes la possession d'un patrimoine indivis (cf. Kabylie). C'est entre les membres de la même fraction que la solidarité se manifeste avec le plus de force, l'entraide étant en certains cas circonscrite à ce groupe (travaux des champs, construction de maisons ; cf. Kabylie). À la famille incombe aussi l'assistance aux malheureux ; l'hospitalité accordée par une famille à un étranger est inviolable. La puissance et l'unité de la famille se manifestent encore dans les affaires d'honneur : querelle, rixe, procès ou crime. L'âme du groupe est sans doute l'honneur, la fierté gentilice qui fonde la solidarité dans le travail ou dans la vengeance de l'offense subie.

Primat du groupe enfin dans le mariage. Selon un proverbe chaouïa, « pour une fille, il n'y a que le mariage ou la tombe ». La femme chaouïa, comme la femme kabyle, est mariée très jeune et son père dispose du droit de contrainte. Si, comme en Kabylie, elle peut être fiancée alors qu'elle est encore très jeune, il n'est pas rare cependant que, passé l'âge de la puberté, elle impose son choix. En tout cas, le jeune homme choisit de préférence une femme dans sa fraction (fille de l'oncle paternel ou à défaut maternel), par souci de resserrer les liens familiaux.

Si le groupe exerce une pression moins forte qu'en Kabylie en ce qui concerne la conclusion du mariage, il réagit néanmoins avec vigueur lorsque son « honneur » est compromis par l'adultère de la femme. Le mari est seul juge de la sanction à infliger, répudiation ou mise à mort, mais sa famille fait peser sur lui menaces et blâmes, afin qu'il exerce la vengeance.

L'originalité du système réside dans la condition de la femme. Tout d'abord, l'éducation de la fille étant confiée à sa mère qui lui enseigne ses tâches économiques et ses devoirs sociaux, la fillette chaouïa est rapidement initiée aux secrets, aux intrigues, aux ruses et aux roueries de la société féminine et ressent très fortement ce sentiment de solidarité, voisin de la complicité, qui unit les femmes par-delà les différences d'âge et de condition et qui est sans cesse renforcé par les travaux, les soucis communs et surtout par la nécessité de s'associer contre un « adversaire commun », l'homme. Cette société des femmes, forte de la magie par laquelle elle espère s'assurer la domination de l'homme, forte de sa cohésion et en Aurès comme en Kabylie de son activité inlassable (soin des enfants, travaux domestiques, artisanaux, agricoles), est une des caractéristiques de la civilisation nord-africaine.

Autre trait paradoxal, conséquence peut-être du précédent, le divorce entre la situation de droit, fort

défavorable, et la situation de fait, relativement favorisée. En effet, si l'existence de la femme chaouïa est très dure, en raison surtout des tâches énormes qui lui incombent, si, au début du mariage, sa situation de fait est conforme à sa situation de droit (soumission entière à son mari qui peut exercer sur elle le « droit de correction » et ne lui fait aucune place dans les décisions importantes), elle acquiert très rapidement une influence considérable. Elle ne tolère ni la polygamie, ni l'infidélité et préfère le divorce. Dans le ménage, les époux sont en fait égaux ; la femme a voix consultative, sinon décisoire, dans les affaires domestiques, à une exception, le budget et l'économie des réserves. On voit même les femmes intervenir dans les conflits politiques (querelles entre moitiés). Encore un trait : la dot reste sa propriété, si bien qu'elle en peut réduire le montant, par quoi elle contribue aux aumônes que son mari pourra faire dans l'avenir, ou encore, en laisser l'usage à son époux, la dot devenant purement fictive ; ceci pour éviter d'être attachée par le lien conjugal et se réserver la possibilité d'un divorce sans restitution de dot. En outre, la femme chaouïa, qui, comme la femme kabyle, pouvait être répudiée arbitrairement par son mari, a usé avec empressement des possibilités que lui a procurées l'institution, depuis 1866, de cadis musulmans, jugeant d'après la loi musulmane qui autorise la femme à demander la dissolution du mariage. Comme il advient en tout phénomène d'emprunt, le trait culturel emprunté est réinterprété en fonction du contexte d'accueil, mais l'emprunt est lui-même fonction de ce contexte. Ainsi, alors qu'en Kabylie les femmes ont peu usé de la nouvelle possibilité qui leur était fournie, en Aurès au contraire, et parce qu'elle répondait à un besoin collectif, cette institution a été rapidement adoptée. La femme détient donc en fait le pouvoir de divorcer ; les raisons invoquées ne sont le plus souvent que prétextes qui dissimulent soit le désir d'adopter la condition d'*azriyah*, soit de faire un nouveau mariage ; quant au procédé, il est fort ingénieux : la femme chaouïa jette à son mari une sorte de défi auquel il ne peut répondre que par la répudiation. Cette conduite peut être tenue pour symbolique des rapports entre les sexes dans la société chaouïa. En droit, seul l'homme a le droit de répudier, mais c'est la femme qui, en ce cas, l'incite à en user, et en use en quelque sorte à travers lui, contre lui. Ainsi, de façon générale, la femme détient une autorité profonde et réelle, dont l'homme conserve l'exercice officiel.

Dernier trait, la femme répudiée ou la veuve devient *azriya*, jusqu'à un nouveau mariage. L'*azriyah*, c'est-à-dire la femme qui n'a pas de mari, se comporte en courtisane. Entourée de considération, elle exerce une grande influence, grâce à un ascendant de caractère religieux : ainsi, les fêtes et même certains travaux, ne sauraient se concevoir sans ses chants et ses danses. La femme chaouïa dispose donc d'une liberté inhabituelle en Afrique du Nord, surtout veuve ou répudiée ; mais il serait faux de tenir pour exceptionnelle l'influence qu'elle exerce. On peut supposer qu'elle doit sa situation à ses fonctions de magicienne et de « prêtresse agraire ». Seule la femme a communication avec le monde de la magie, magie amoureuse surtout, mais aussi maléfique, divinatoire, médicale ; aussi, surtout âgée, est-elle l'objet d'un respect superstitieux et voisin de la crainte. La femme est aussi la conservatrice et l'ordonnatrice des rites destinés soit à favoriser les récoltes et les biens, soit à les protéger contre divers dangers, tels que mauvais œil, mauvais génies.

Bref, la situation de la femme chaouïa, en apparence asservie, en réalité investie d'un prestige et d'une influence immenses, paraît fournir, au titre de passage à la limite, une image grossie, partant plus facile à déchiffrer, de la condition paradoxale propre à la femme nord-africaine. Pour rendre raison de ce paradoxe, on a invoqué parfois l'hypothèse des survivances. Mais si la structure d'une institution dépend bien de son histoire antérieure, sa signification dépend de sa position fonctionnelle dans le système dont elle fait partie à un moment donné. C'est ainsi que l'opposition entre le monde masculin et le monde féminin se manifeste non seulement dans la division du travail entre les sexes, le binage incombant par exemple à la femme tandis que la conduite de l'attelage et de la charrue revient à

l'homme, mais aussi dans la vie politique et le statut juridique, dans les pratiques rituelles et dans l'ensemble de la représentation du monde ; aussi l'*opposition entre deux principes complémentaires*, le masculin et le féminin, paraît-elle constituer une des catégories fondamentales de la pensée chaouïa et, plus largement, nord-africaine [1]. De même, certains traits culturels en apparence aberrants dans une société à filiation patrilinéaire – le fait par exemple que le fils de l'*azriyah* né hors mariage est rattaché au clan maternel [2] – pourraient prendre sens en référence au *statut ambigu* qui est celui de la femme mariée. Appartient-elle au clan de son mari ou demeure-t-elle liée à son clan d'origine ? Les cérémonies de mariage comportent des rites destinés à lui « faire oublier le chemin de la maison de ses parents », mais elle continue à porter le nom de son père et, en cas de veuvage, s'en va vivre chez ses frères au lieu de demeurer chez ses beaux-frères.

I. Les structures sociales

Chaque unité sociale a son nom propre tenu pour le nom de l'ancêtre. Les membres du groupe le plus restreint, la grande famille, se considèrent comme descendant réellement de l'ancêtre dont ils portent le nom. Dans les groupements plus larges, fraction *(harfiqth)* et surtout tribu *('arsh)*, ce nom est parfois celui du plus important ou du plus ancien des sous-groupes, parfois arbitraire. La *harfiqth* constitue l'unité sociale la plus vivante et la mieux individualisée. Elle porte le nom de l'ancêtre commun qui est l'objet d'un culte annuel ; elle rassemble, dans le cas où elle est constituée par un groupe agnatique pur, tous les descendants mâles de l'ancêtre commun, tous les « fils de l'oncle paternel » comme disent les Chaouïa. Elle peut être aussi formée par un fragment de groupe agnatique on encore par une association de plusieurs groupes agnatiques, groupement dont les membres se disent parents, le lien qui les unit étant en réalité une fraternité conventionnelle. Dans ce cas, elle se subdivise en sous-groupes de différents degrés. Bref, lors même qu'elle n'est qu'une association de groupes différents, c'est au moyen du modèle fourni par l'unité à base généalogique, la grande famille, qu'est justifiée et fondée l'unité de la *harfiqth*. Mais les Chaouïa se distinguant en « sédentaires » et en « semi-nomades » (en un sens tout relatif, puisque les « semi-nomades possèdent champ et les « sédentaires » troupeau), la fraction a-t-elle chez les uns et les autres la même structure et la même fonction ? S'il est vrai que chez les sédentaires du Nord, habitant en villages, la fraction est plutôt un quartier et plutôt un clan chez les nomades qui vivent la plus grande partie du temps sous la tente, il ne faut pas outrer l'opposition du fait que, chez les sédentaires même, la cohésion n'est jamais fondée sur le seul lien territorial, comme en témoigne le culte de l'ancêtre et aussi l'existence d'unions préférentielles dans le cadre de la fraction, avec la cousine parallèle de préférence, unions qui tendent à renforcer les liens du sang. La fraction est bien l'unité sociale la plus forte ; les membres de la *harfiqth* doivent en défendre le patrimoine (femmes, terres et maisons) et surtout l'honneur, valeur des valeurs, plus précieuse que la vie.

Le conseil de fraction a conservé jusqu'en 1954 (en dépit des réformes de 1865) les principales attributions judiciaires et a continué de trancher les litiges selon la coutume locale. Outre qu'il recevait la quasi-totalité des mariages et des divorces, il arbitrait les différends, usant du mode de preuve traditionnel, le serment collectif ; il percevait les amendes, présidait aux règlements de *diyah* accomplis selon un rituel rigoureux, procédait aux jugements successoraux, etc.

L'organisation de la *qal'ah*, grenier-citadelle, était aussi le fait de la *harfiqth* [3]. Chaque agglomération a plusieurs maisons fortes où sont entreposées les récoltes pendant les absences exigées par le semi-nomadisme. Jadis les greniers étaient aussi forteresses et postes d'observation ; ainsi, chez les Touaba, ils formaient une sorte de ligne défensive protégeant les cultures contre les incursions des Abdaoui. La

qal‘ah, pièce-maîtresse de l’économie du groupe, est aussi un centre de la vie sociale : par elle et en elle, la prévoyance nécessaire pour répartir dans le temps les bonnes récoltes, le droit de contrôler la consommation qui appartient au chef de famille, les privations que le Chaouïa doit s’imposer, au cœur même de l’abondance et à longueur de vie, se trouvent érigés en institution collective. Conscient du rôle fondamental du grenier collectif, volant régulateur indispensable au maintien d’un équilibre économique précaire, le conseil de *harfiqth*, qui en décide la création, en définit aussi l’organisation et le fonctionnement avec une précision et une ingéniosité extrêmes. C’est le conseil des vieillards qui nomme les gardiens, responsables des vols et chargés de l’entretien du bâtiment. Dans une société vivant en économie fermée et à l’écart des courants monétaires, étrangère en tout cas à la spéculation, l’accumulation de biens en nature (orge et blé, viande salée et fruits séchés, miel et beurre rance), qui, dans un tel système, ont plus de valeur que l’argent, constitue la seule assurance contre l’incertitude de l’avenir et la seule forme de réserves possible. Mais en outre, dans la haute vallée de l’Oued el Abiod, par exemple, il est fréquent qu’un ancêtre soit enterré dans la *qal‘ah* ou à proximité. Ainsi le groupe est dominé par le grenier qui est aussi le lieu saint où s’accomplissaient grand nombre de rites familiaux, tels que mariages et circoncisions ; les pèlerinages annuels à la tombe de l’ancêtre s’accompagnaient de sacrifices, suivis d’un repas communiel. Le grenier-collectif, symbole tangible de la puissance du groupe, de sa richesse et de sa cohésion, se trouvait donc investi d’une signification et d’une fonction à la fois sociale et religieuse, économique et sentimentale.

Ainsi, la fraction apparaît comme l’unité sociale la plus large qui se puisse concevoir dans un système où tous les groupes sont conçus sur le modèle du groupe familial. Les ensembles plus larges sont en effet moins cohérents et plus évanescents ; ainsi le village dont la vie sociale est peu intense et où la maison commune est rare ; ainsi la tribu, du fait que les rassemblements de fractions appartenant à la même tribu sont rares, en dehors des grandes réunions pour la guerre, la transhumance, la répartition des terres collectives ou les grands marchés annuels. Unités politiques et guerrières, formations circonstancielles, les tribus se regroupent selon les deux grandes moitiés qui ont pour centre respectif les O. Abdi et les O. Daoud. Comme en Kabylie, les *ṣaff-s* assurent l’équilibre par le jeu des tensions compensées. « Monde resserré qui ne prend conscience de lui-même que face à des ennemis assis à toutes ses frontières » (G. Tillion), chaque tribu ne peut mener la guerre contre une de ses voisines sans prêter un de ses flancs dégarni aux attaques de la tribu qui la borde du côté opposé. Aussi trouve-t-elle en face d’elle deux tribus coalisées, mais elles-mêmes soumises à la même loi ; au-delà de ces premiers ennemis, des alliés ; plus loin, d’autres ennemis. Chaque *ṣaff* tient une vallée ; les habitants de deux vallées confluentes sont de moitiés opposés. Parfois le *ṣaff* déborde par les cols sur le sol de son adversaire. Dans l’Aurès saharien, parmi les groupes rattachés aux deux grandes ligues de l’Aurès septentrional, les deux moitiés présentent la même disposition alternée, chaque village étant l’adversaire de ses deux voisins, d’amont et d’aval.

La généalogie apparaît comme le modèle selon lequel sont conçues toutes les unités sociales. Mais ce modèle trouve aussi application en d’autres domaines, aussi différents que l’ordonnance des fêtes ou de la transhumance, le plan cadastral, la distribution des habitations ou la disposition des tombes dans le cimetière. C’est ainsi que les opérations du *Senatus Consulte* conduisirent à observer des enchevêtrements d’habitat et de propriété dont le sens échappait. « Chez les O. Abdi et les O. Daoud, écrit Lartigue, l’organisation était si embrouillée qu’on n’avait pu partager ces tribus en douars territoriaux » ; c’est ainsi que, dans l’Oued el Abiod, les 5 fractions des O. Daoud entrelacent leurs dépendances tout au long de la vallée, deux, trois, voire même la totalité des fractions étant présentes dans chacun des villages. À l’exception de Menâa, les 14 sous-groupes des O. Abdi s’enchevêtrent en damier ; de même chez les Beni-bou-Slimane, qu’il s’agisse de cultures, de parcours ou d’habitations.

L’énoncé (fourni par un homme des Beni Melkem) des principes qui déterminent la disposition des tombes au cimetière livre peut-être la clé de la répartition des terres : « Il y a cinq cimetières dans l’*‘arsh* ; chacun peut être enterré dans n’importe lequel, mais dans le quartier de sa *harfiqth*. Les gens sont enterrés vers l’est, mais dans les endroits où les limites des *hirfiqin* (plur. de *harfiqth*) peuvent se confondre, on fait les tombes un peu en biais pour les distinguer. Chaque *harfiqth* a une place où chaque famille a une ligne et on continue à enterrer dans cette ligne les gens de la même famille, toujours les uns à côté des autres » (G. Tillion, *loc. cit.*, 396 ; il en est de même en Kabylie). Donc, plusieurs localisations étant possibles, le choix ne souffre qu’une limitation : l’emplacement doit être choisi dans le quartier de la *harfiqth* dont il faut, avant tout, maintenir la distinction ; de même, à Mzira, village saharien de la tribu des O. Abderrahmane, les maisons souterraines se groupent par fractions, un espace vide étant ménagé entre chaque *harfiqth* (T. Rivière). Il semble que le même modèle s’applique dans le domaine de la propriété ; tout se passe comme si la répartition embrassée des terres était le résultat d’un calcul de maximum et de minimum : elle permet aux différentes fractions de disperser au maximum leur territoire (la recherche de la dispersion étant inspirée par la volonté d’égaliser les chances en permettant à chaque unité économique et sociale de jouer aussi largement que possible sur le clavier des ressources naturelles), sur toute l’étendue d’une vallée par exemple, mais dans les limites qu’impose la nécessité de maintenir, aussi fortes que possible la cohésion et la distinction de la *harfiqth*, fondement de l’équilibre social.

Notes

[1] Cf. P. Bourdieu, La maison kabyle ou le monde renversé, in *Esquisse d’une théorie de la pratique*, p. 45-59.

[2] On a voulu voir là un cas de filiation utérine analogue à celui que l’on observe chez les Touareg avec la *tamesroyt*, femme libre dont la condition est très analogue à celle de l’*azriyah*.

[3] En de nombreuses régions, la *qal‘ah* de fraction a été abandonnée, à une époque plus ou moins lointaine, au profit de greniers communs à un village ou à une tribu. Ce mouvement s’est accéléré à mesure que la fraction perdait de son importance, en corrélation surtout avec le développement de la propriété privée (permis par les facilités que fournit le *Senatus Consulte*) et des ventes qu’elle autorise. Considérés comme hérétiques, les Kharedjites durent fuir les persécutions ; ils créèrent en 761 le royaume de Tahert qui s’effondra en 909 sous les attaques des Fatimides. Ils s’installèrent alors à Sedrata, près de Ouargla, puis au Mzab.

Chapitre III

Les mozabites

Dans le Sahara septentrional, s'étend, particulièrement désolée, la *shabkah* du Mzab. Le mot *shabkah*, « filet » en arabe, dit bien ce paysage monotone et fantastique, ce plateau pierreux, la *hamada*, où les vallées desséchées des oueds sahariens dessinent comme des mailles enserrant la masse des entablements rocheux, épargnés par l'érosion. Ce « désert dans le désert » est traversé par la vallée de l'oued Mzab où se dressent les cinq cités.

I. Le défi du désert

En somme, peu de contrées aussi déshéritées : un sol presque exclusivement rocheux, avec, au creux des oueds, des lits sablonneux, primitivement impropres à la culture, qu'il a fallu aménager au prix d'efforts extraordinaires et indéfiniment renouvelés. Un climat caractérisé par les excès torrides de l'été, les écarts considérables des températures et la sécheresse extrême de l'air. Une vie précaire, suspendue à ces pluies diluviennes qui déterminent, environ tous les deux ou trois ans, la crue de l'oued, et à un travail de Danaïdes pour arracher l'eau à la terre. Les années heureuses sont celles dont on dit « l'oued a porté », a eu une crue. L'existence des palmeraies suppose une création continuée. Ânes et chameaux tirent à longueur de journée, dans un grincement de chaînes, les récipients de cuir qui déversent dans les bassins d'irrigation l'eau arrachée au fond des puits. L'adaptation au milieu naturel exige une cohésion extrêmement forte, nécessaire entre autres choses pour assurer l'organisation merveilleusement rationnelle du système d'irrigation et de distribution de l'eau : la falaise est cernée par un réseau de canaux collecteurs qui reçoivent les eaux de ruissellement et les conduisent à des réservoirs ; dans la construction des barrages destinés à permettre l'utilisation des crues, même science.

Mais ce chef-d'œuvre d'aménagement, outre qu'il absorbe des sommes immenses d'énergie, dévore grande part des revenus. Oasis et jardins exigent des quantités énormes d'eau qui « lavent la terre ». Les dépenses entraînées par l'extraction de l'eau (nourriture des animaux et salaires des ouvriers) et le travail du sol ne sont pas compensées par une production relativement maigre. Tout cela contribue à faire des jardins et maisons d'été un *luxe ruineux*. « Les oasis..., écrivait Gantier, ne pourraient subsister longtemps par leurs propres ressources..., c'est un cercle vicieux, un paradoxe financier, et à proprement parler, une fantaisie de millionnaires. » De ce paradoxe, il faut rechercher le pourquoi et le comment.

On sait que les Mozabites sont des Kharedjites Abadhites (secte de l'Islam) qui doivent leur nom au fait qu'ils se sont mis en dissidence contre Ali, quatrième calife, gendre du Prophète, au nom de deux principes –, tirés d'une interprétation stricte du Coran tenu pour la loi unique, à laquelle on ne peut rien ajouter, rien retrancher – à savoir que tous les croyants sont égaux et que toute action est bonne ou mauvaise, l'arbitrage n'étant admis qu'en des cas exceptionnels. Ainsi, ces rigoristes égalitaristes, selon qui la religion doit être vivifiée par la foi mais aussi par les œuvres et la pureté de conscience, qui attachent un grand prix à l'intention pieuse, qui rejettent le culte des saints, qui veillent avec une

fermeté extrême à la rigueur des mœurs, apparaissent comme les protestants et les puritains de l'Islam.

La formation des cités du Mzab a été dominée par le souci de défendre cet exclusivisme religieux. De là vient que les Abadhites s'imposent, au cour de leur histoire mouvementée, des conditions d'existence de plus en plus difficiles [1]. Les cinq premières villes furent créées en moins de cinquante ans, à partir de 1011, date de fondation d'El Ateuf ; elles se situent toutes dans le même oued et dans un rayon restreint, à l'exception de deux villes plus récentes (xviie siècle), Guerrara et Berriane.

L'histoire de ces « dissidents » livre donc le pourquoi de cet établissement paradoxal, véritable défi lancé aux conditions naturelles. Mais comment l'homme a-t-il pu avoir le dernier mot dans ce débat désespéré avec le désert ? C'est que la vie, la survie des cités du Mzab est suspendue à *l'émigration temporaire* et au commerce (un tiers de la population masculine vit hors du Mzab) qui permet au Mozabite d'acquérir le capital nécessaire pour assurer l'entretien des oasis et la culture dispendieuse des palmiers. Mais cette solution pose elle-même un problème : s'il est vrai que « le Mzab véritable n'est pas au Mzab », que « toute sa force est... dans les petits groupes de négociants mozabites épars dans toute l'Algérie », comment se maintient la cohésion de l'ensemble contre toutes les forces de dispersion ? Comment ces puritains rigoristes ont-ils pu devenir des hommes d'argent, des spécialistes du grand négoce et de la finance, sans rien renier de leur hétérodoxie dévote ? Comment un sens aigu des techniques capitalistes peut-il s'unir aux formes les plus intenses d'une piété qui pénètre et domine la vie entière ? Comment cet univers religieux, étroitement clos sur lui-même, soucieux de s'affirmer comme différent, a-t-il pu s'ouvrir sur le monde de l'économie la plus moderne sans se laisser entamer ou altérer et en conservant entière son originalité ?

La culture mozabite trouve le fondement de sa cohésion dans la richesse de ses traditions historiques, légendaires et doctrinales, dans la précision harmonieuse du jeu des groupes à l'intérieur des différentes communautés, dans le fonctionnement ingénieux des *ittifāqāt*, consignés par écrit et fertiles en jurisprudence, enfin, dans une doctrine souple et rigide à la fois, qui définit un style de vie parfaitement original en Afrique du Nord.

I. Structure sociale et gouvernement urbain

Les cités du Mzab, distribuées selon un ordre serré, sont le résultat d'une exécution raisonnée. Le *ḥurm* est le territoire sacré où se dressent les cinq villes du Mzab proprement dit et où se maintient, pure de toute souillure, l'observance de la vraie religion ; aussi, départs ou retours s'accompagnent d'un rituel de désacralisation ou de sacralisation. Ghardaïa est située sur la rive gauche de l'oued Mzab. En aval, sur la même rive, Beni Isguen, ville sainte des docteurs et des juristes abadhites, du traditionalisme vivace et rebelle aux innovations hérétiques, ville prospère, résidence des plus riches commerçants. Face à Beni Isguen, Melika, asile du conservatisme juridique. Plus loin, Bou Noura et El Ateuf, dont la vie est bien ralentie. Enfin les deux villes excentriques, Berriane, centre commercial, et Guerrara, foyer du mouvement réformiste.

Ghardaïa présente la forme d'une ellipse : au point culminant, la mosquée ; des rues qui s'étagent à flanc de coteau en circonvolutions concentriques, elles-mêmes coupées de rues perpendiculaires descendant en rayons vers la base ; au pied de la colline et à la périphérie, la place du marché, traversée en sa longueur par une artère ; au-delà, un rempart polygonal à angles très ouverts. Tout autour, des cimetières et des terrains vagues. La mosquée, l'histoire le confirme, apparaît bien comme le centre

autour duquel s'est engendrée la cité. À la fois château fort, édifice religieux et en certains cas magasin, comme la qal'ah, elle assure la protection morale et matérielle de la cité qui vit à son ombre. Les villes du Mzab comme la vie mozabite, ont deux centres bien distincts : *la mosquée et le marché*. La mosquée, foyer de la vie religieuse, a repoussé le marché, foyer de la vie économique et de l'activité profane [2] : les maisons s'entassent comme un jeu de cubes et s'étagent, attirées, happées par la mosquée qui prolonge leur élan de son minaret dressé vers le ciel. En outre, la ville profane est comme resserrée entre la mosquée et ces immenses nécropoles, qui entourent les villes du Mzab, champs de tombes anonymes où se dressent les oratoires et les sanctuaires, où sont célébrées les solennités publiques et où se tiennent même les assises judiciaires comme pour affirmer la solidarité des vivants et des morts. Le cimetière, immense ombre portée de la cité vivante, est sans doute, comme plus généralement en Afrique du Nord, le fondement et le symbole de l'attachement irréductible qui unit l'homme à son sol. Les Abadhites sont tenus de se faire enterrer au Mzab. Chaque fraction y a son cimetière distinct portant le nom de l'ancêtre qui, selon la tradition, s'y trouve enseveli. Le plan de la ville laisse enfin entrevoir la structure sociale. La famille étendue, élément simple et indivisible, groupe les gens ayant le même nom, celui de l'ancêtre commun à la 4e ou 5e génération. La fraction qui unit plusieurs familles étendues a généralement son quartier propre, son cimetière, son ancêtre éponyme et son patrimoine. Certaines fractions réunissent non plusieurs familles mais plusieurs sous-fractions, groupes déjà constitués de familles. L'ancêtre de la fraction ou de la sous-fraction est l'objet d'un culte annuel ; devant le groupe assemblé au cimetière, les « grands » de la fraction évoquent la mémoire du personnage vénéré, donnent des conseils aux jeunes et la cérémonie s'achève par un repas communiel. La fraction, unité fondamentale, a sa caisse commune, sa maison d'assemblée, son conseil groupant tous les adultes qui se réunit pour traiter les affaires d'intérêt commun (prise en charge d'orphelins, sanction ou blâme à infliger, travail collectif à décider et à répartir, préparation des fêtes familiales, etc.). Les « grands » (ou « notables »), connus pour leur piété, leur vertu et leur sagesse, ont en fait la direction et « le secret » des affaires ; ils forment parfois une assemblée restreinte, qui se tient en présence d'un des membres de la *ḥalqah*. Les liens de fraction, qui restent très forts même chez les émigrés des villes, tendent à prendre toujours plus de vigueur à mesure que les *ṣaff-s* (de l'Est et de l'Ouest), entre lesquels éclataient autrefois, au moindre prétexte, de violents débats, perdent de leur importance pour n'être plus qu'un souvenir comme en témoigne le fait que les mariages entre *ṣaff-s* sont de plus en plus fréquents.

Chaque fraction désigne son chef et plusieurs anciens, pris dans des familles différentes, qui, avec les magistrats, forment la *jama'ah* ; celle-ci se tenait autrefois à la *ḥawiṭah*, ellipse de 26 pierres empruntées à des tombes et disposées sur la place du marché, comme si les délibérations juridiques et les débats politiques concernant les décisions temporelles avaient choisi pour s'exercer l'emplacement du commerce et des transactions profanes, tout en invoquant la protection des morts.

À l'image de la cité profane, dominée par la mosquée, la vie politique profane et son expression, le conseil des laïcs, est dominée par *les clercs*, qui, presque toujours, vivent groupés autour de la mosquée et entre lesquels on distingue les clercs majeurs, animés d'un profond rigorisme religieux, et les clercs mineurs. Le conseil des laïcs détient comme en Kabylie ou dans l'Aurès le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire. Cependant, au Mzab, il était, par soi seul, dépourvu d'autorité et d'efficace et se bornait souvent à assurer l'exécution des décisions. Il se réunit, pour toutes les questions d'importance, dans la mosquée, en présence du « cercle », conseil composé de 12 clercs majeurs et sous la présidence d'un *shaykh*, chef local de la vie religieuse désigné par les clercs. Il arrive que ces assemblées se tiennent aussi dans les cimetières, comme pour mieux assurer l'autorité des clercs, dépositaires de la tradition des ancêtres et détenteurs de la haute juridiction sur tout ce qui relève de l'observance des principes enfermés dans le Coran ou dans les ouvrages de doctrine abadhite. Parmi les membres de la

jama'ah laïque, seuls les « notables » pouvaient prendre la parole et le rôle des anciens se bornait à assister et assentir. C'est parmi les clercs majeurs encore qu'est élu le cadi mozabite qui juge à la fois selon le droit coranique et selon les *ittifāqāt*, recueils écrits de coutumes. Ces *ittifāqāt*, toujours susceptibles d'être modifiés pour régler les problèmes de l'heure, mais sans cesse jugés en référence à la jurisprudence religieuse, régissent aussi bien la vie politique que les mœurs privées, prévoyant des sanctions archaïques mais profondément redoutables : bastonnade, amende, bannissement, excommunication, sanction suprêmement redoutée, qui exclut le coupable de la communauté religieuse et sociale et entraîne la perte de tous les droits. De façon générale, aucune décision importante, prescription civile, interdiction nouvelle, sanction contre un délit grave, n'était prise sans l'intervention du « cercle ». Le chapitre des clercs qui fournit encore les dignitaires de la mosquée, l'imam, le muezzin, les maîtres d'écoles coraniques et surtout les cinq « laveurs des morts » en même temps « censeurs des mœurs », détenteurs d'une autorité morale immense, possède un pouvoir considérable ; l'égalitarisme ne souffrant qu'une exception – en dehors de la distinction assez floue entre les *asil*, descendants des premiers habitants de la cité, et les *nazil-s*, venus plus tard – à savoir l'opposition entre les clercs et les laïcs, on peut à juste raison parler de théocratie. Sans doute les clercs se tiennent-ils à l'écart des affaires quotidiennes et laissent-ils à l'assemblée des laïcs le soin des choses temporelles, l'autorisant à élaborer des *ittifaqat* touchant l'organisation de la cité. Sans doute, les laïcs sont-ils associés au gouvernement à travers leurs représentants aux assemblées qui doivent être consultés (avant de prononcer une excommunication par exemple), mais en cas de conflit les clercs ont le dernier mot, parce qu'ils disposent d'armes redoutables, l'excommunication contre les individus et contre la communauté, la suspension de toutes les activités cultuelles [3].

Ainsi, le consistoire qui dirige les cités est à la fois « assemblée des anciens et magistère moral ». Les *ittifāqāt*, où s'exprime le réalisme minutieux déjà observé dans les coutumiers kabyles ou chaouïa – l'intervention constante et méticuleuse du groupe trouvant ici son fondement dans la doctrine religieuse – laissent apparaître toute la complexité cohérente de l'ordre moral mozabite, fondement d'une des réussites sociales les plus étonnantes et clé de ce miracle de l'adaptation parfaitement réussie à la nouveauté, jointe à la fidélité totale envers la tradition la plus stricte.

Le dialogue entre clercs et laïcs, entre le monde sacré et le monde profane, se double du débat entre le groupe politique plus ou moins étendu et l'unité sociale fondamentale, de type agnatique, entre les solidarités larges mais dans la même mesure inconsistantes et les particularismes étroits mais qui prennent force dans le sentiment familial. Sans doute, tous les Mozabites ont-ils conscience de participer à une unité que l'on peut appeler, faute de meilleur mot, confédération, unité circonstancielle, comme son homologue kabyle. Toutes les raisons favorables au dépassement du particularisme des groupes agnatiques semblent réunies : situation insulaire dans un monde naturel et humain hostile, mémoire d'un passé commun, sentiment d'appartenir à une communauté religieuse qui se définit par un surcroît dé rigueur et d'intransigeance, « la famille de Dieu », le peuple élu. Cette foi religieuse qui se pose par opposition possède une conscience aiguë de son originalité, mais l'affirmation de soi y est avant tout affirmation de la différence. Les tentatives d'union politique des cités n'apparaissent que sous l'effet de causes temporaires, politiques ou juridiques (par exemple, quand le Mzab fait sa soumission à la France). Les représentants des villes du Mzab se réunissaient hors de toute cité, pour y traiter des questions touchant les intérêts généraux de la confédération mozabite. Mais ces essais de synoecisme, sans cesse compromis par l'esprit particulariste, s'évanouissaient avec la cause qui les avait déterminés. Ainsi (comme en Kabylie et en Aurès), disparus les grands ébranlements qui font revivre les larges solidarités, l'équilibre se rétablit autour des unités étroites de type agnatique, le lien entre les cités agissant plutôt par opposition à l'externe que par cohésion interne.

I. Puritanisme et capitalisme

Cependant, on conçoit combien grandes doivent être *les forces d'intégration* quand on sait combien sont puissantes *les forces de dispersion* : en effet, rien ne parvient à déterminer la rupture du Mozabite avec sa communauté, ni la dureté et la rudesse de la terre de ses ancêtres, ni l'attrait des conditions de vie plus faciles qu'il peut connaître dans les villes du Tell, ni l'ivresse des richesses acquises, comme si l'or, ainsi que dans les contes, n'était que sable hors de l'enceinte du Mzab, ni les longs séjours loin des siens et de la vie communautaire, ni le bannissement pour un meurtre commis à l'occasion de luttes de *ṣaff-s*, ni les conflits d'intérêt entre les cités, les groupes ou les individus ; à toutes les influences dissolvantes s'opposent la pression extrêmement vivace que le groupe exerce sur tous ses membres par l'intermédiaire de la doctrine, la cohésion déterminée par l'effervescence intense de la vie religieuse, la présence dans tous les actes de la vie et au cœur de tous les hommes de la loi religieuse vécue à la fois comme norme qui s'impose de l'extérieur et comme signification intérieure de la conduite. Par suite, la moindre concession ou le moindre relâchement de la règle suffiraient à ruiner cette société, artificiellement édifiée en un monde artificiellement créé (cf. île de Djerba). Ce n'est donc qu'au prix d'un rigorisme volontariste et d'un exclusivisme fondé sur un haut sentiment de son originalité et de son excellence, ce n'est que par la vertu d'un particularisme affirmé et conscient de son identité, que la société mozabite peut résister à la dissolution. Lors même qu'il s'engage dans les activités les plus profanes de l'économie moderne, lors même qu'il demeure longtemps séparé du foyer de vie religieuse et sociale, le Mozabite sauvegarde inaltéré son attachement à la terre, à la société, à la religion des cités qui restent « l'arche sainte, la cellule close, où se forme l'âme des générations nouvelles, dans la discipline rigide des familles inviolées et dans l'atmosphère théologique des séminaires » (E.-F. Gautier).

Le charme et les attraits des terres d'émigration ne sauraient retenir, parce que tout est fait pour rappeler avec force – et en particulier ces coutumes qui prescrivent des retours périodiques destinés à assurer la permanence du groupe et à replonger les émigrés dans l'atmosphère religieuse – que la fin de l'émigration n'est pas l'émigration elle-même ni ce qu'elle procure, mais la conservation du groupe, condition de survie pour la communauté religieuse. Au regard de cet impératif absolu, sans cesse affirmé, il n'est rien que de relatif. C'est donc la doctrine et le style de vie qu'elle inspire qui constituent la clé du paradoxe mozabite. On peut sans doute tenter d'expliquer par des déterminations écologiques l'esprit de cette civilisation et sa réussite ; on peut prétendre que, en raison de la pauvreté de leur terre, les Mozabites n'avaient d'autre recours que l'émigration et le commerce qui eussent exigé d'eux, en tout cas, certaines des vertus que le dogme leur impose. Ne faut-il pas penser plutôt que la doctrine et les règles de vie qu'elle prescrit préparaient les Mozabites à la réussite dans le monde du commerce et de l'économie moderne ?

Les jugements impénétrables de Dieu étant sans appel et le destin des hommes fixé de toute éternité ainsi que leur élection ou leur damnation, la foi ne suffit pas, par soi seule, à assurer le salut si elle ne se manifeste pas dans les actes et les œuvres. Le bon croyant doit se maintenir au juste milieu entre la crainte et l'espoir ; il ne doit ni s'en remettre à Dieu de son salut ni s'abandonner à son destin ; ni désespérer absolument de Dieu ni espérer absolument. Insistant sur la transcendance et l'unité absolues d'Allah, les Abadhites refusent de reconnaître toute médiation ou intercession entre l'homme et Dieu. Aussi condamnent-ils le culte des saints. L'intercession peut seulement élever les élus en dignité ; elle ne peut ouvrir au pécheur la porte du Paradis. Le salut ne saurait être mérité que par la prière, la vie pieuse et le travail. Entendu comme ascèse et comme discipline, le travail est un acte et un devoir

religieux, l’oisiveté étant considérée comme un des vices les plus graves. Il n’est pas rare que le conseil de fraction contraigne certains membres du groupe à aller travailler dans le Tell et se charge de leur procurer un emploi. L’oisif a souvent peine à se marier. La réussite terrestre ne peut être fondée que sur le travail, la piété et le respect des préceptes coraniques ; aussi est-elle saisie comme un *signe d’élection*, surtout lorsqu’elle est utilisée à des fins louables (aumône légale, charité). Farouches défenseurs de la pureté des mœurs, soucieux de revenir aux sources même de la foi par une interprétation rigoureuse et littérale des textes sacrés, les Abadhites condamnent le luxe comme un péché de même que toutes les passions humaines, réprouvent le célibat, l’usage des tabacs, de l’alcool, des parfums, la musique et la danse. Aucune action n’est valable qui ne soit faite dans le dessein de plaire à Dieu et d’accéder au Paradis, auprès de la divinité infinie, intangible et invisible (même dans l’autre monde). Dans une telle société, l’homme accompli se distingue surtout par ses qualités morales : le *ṭalib*. doit être sage, vertueux, détaché des biens de ce monde, pieux et simple, dépouillé de toute passion ; il doit se conduire comme « une règle vivante » et prêcher par l’exemple. La doctrine prescrit encore les vertus d’honnêteté, exalte les qualités de volonté et de discipline ainsi que le détachement à l’égard des choses de ce monde et interdit strictement la prodigalité. Toute infraction à ces principes est sanctionné par les *ittifāqāt*. Ceux-ci, outre les articles communs aux droits coutumiers berbères, condamnant les meurtres, les coups et blessures, les vols, les manquements à la solidarité ou au respect dû aux femmes, comportent toujours un nombre important de réglementations somptuaires. Dans une convention de Melika, on trouve toute une série d’articles fixant la valeur maxima des cadeaux et des dons autorisés à l’occasion des fêtes familiales ; d’autres interdisent tout divertissement. Aussi, comme il ne peut utiliser à des dépenses de luxe l’argent amassé, le Mozabite n’a d’autre recours que de le réinvestir. *L’ascèse dans le siècle* excluant toute jouissance de la vie, l’accumulation du capital devient une fin en soi. De plus, la doctrine invalide les prières dont le sens n’est pas parfaitement compris de ceux qui les récitent ; le croyant doit savoir lire et écrire la langue du Coran, les clercs faisant de l’instruction publique leur première tâche. Par tradition, le souci de l’éducation est très grand, dans le peuple même. Les associations culturelles et les écoles coraniques reçoivent des subsides très importants. Pourvu de ce minimum de science qu’exige la religion, le Mozabite est armé pour la pratique du commerce. Réinterprétés, nombre de préceptes de la tradition religieuse et sociale reçoivent une signification et une fonction nouvelles dans le monde de l’économie moderne. Ainsi l’entraide qu’impose la solidarité entre tenants de la même doctrine ou membres de la même cité ou du même clan, se convertit en « entente commerciale », en coopérative d’achat, en société à commandite et parfois en société par actions. En général, les fonds de commerce du Tell sont la propriété du groupe familial, les associés exerçant le contrôle des comptes et l’argent acquis étant destiné à la famille demeurée au Mzab. Souvent le père emploie ses propres fils ou l’oncle ses neveux ; les employés appartiennent en général à la famille du patron, à sa fraction ou sa ville. Cette organisation « familiale » de l’entreprise permet aux commerçants mozabites de réaliser des prix compétitifs : grâce à la modicité de leurs frais généraux (les dépenses étant réduites au maximum et le travail n’étant pas compté), ils peuvent se contenter d’un faible bénéfice. Initiés très tôt aux techniques de vente et de comptabilité, les Mozabites sont des commerçants suprêmement habiles. L’en traide s’exerce en toute occasion ; les Mozabites échangent des informations (au cours de leurs rencontres à la mosquée par exemple) concernant les prix et les produits, ils s’accordent des prêts, favorisent l’installation des nouveaux venus. Ainsi, la fidélité aux préceptes de la tradition, loin de faire obstacle à l’adaptation au monde de l’économie capitaliste et compétitive, la favorise et la facilite.

La cohésion extrêmement forte de la famille constitue avec le sentiment d’appartenir à une communauté religieuse originale et la volonté d’y demeurer fidèle, le meilleur obstacle à la dispersion en même temps que la condition de possibilité de l’émigration (cf. Kabylie). La femme, sauvegarde du groupe,

constitue la racine de la société des émigrés comme on le voit dans la règle fondamentale, véritable « loi de salut public », qui interdit à toute femme de quitter le Mzab, et où s'affirme la volonté résolue de sauvegarder la communauté, en empêchant tout exode définitif. On rapporte qu'en 1928 la population de Berriane s'unit pour s'opposer au départ d'une femme vers Alger [4]. C'est que les femmes ancrent les Mozabites à la terre de leurs pères, à leur passé, leurs traditions, dont elles sont les gardiennes ; sous la surveillance des anciens, qui veillent à leur conduite, elles enseignent aux enfants les vertus fondamentales et le strict respect des lois.

Comme dans toute l'Afrique du Nord, les femmes forment une société distincte. Elles ont une sorte de culte particulier, tout encombré de superstitions étrangères à la religion officielle qui est l'affaire des hommes, elles ont leur sorcellerie, des chansons qui leur sont propres, des travaux spéciaux ou des techniques spéciales pour les travaux communs, un langage original par sa phonétique, son vocabulaire et sa phraséologie. La séparation des sociétés masculines et féminines est presque totale (voile qui ne découvre qu'un œil, local réservé à la mosquée, etc.), mais ne va pas sans conférer une certaine autonomie à la société féminine comme en témoigne l'institution des laveuses des morts qui exercent sur les femmes une autorité analogue à celle des 12 clercs chez les hommes et qui, dotées du pouvoir d'excommunication, ont pour tâche essentielle d'enseigner aux autres femmes les principes de la religion et de surveiller leur conduite.

I. La permanence par le changement

Pour comprendre une culture aussi cohérente, il est nécessaire de renoncer au projet de tout expliquer par une cause privilégiée. S'il ne faut pas douter que le défi lancé par la nature la plus hostile ainsi que le statut de minorité réclamaient, impérativement, cette conduite volontariste, cette mobilisation incessante des énergies, cet effort tendu, obstiné et têtu pour assurer la survie du groupe, bref les vertus même qu'exige la religion, il n'est pas moins sûr que, en faisant du travail et de l'entraide des devoirs sacrés, en prescrivant le renoncement au luxe et en inspirant à tous les membres de la communauté religieuse un fort sentiment de leur originalité et, la ferme résolution de la défendre, la doctrine puritaine et rigoriste qu'ils professaient, outre qu'elle leur a fourni les armes indispensables pour vaincre les difficultés naturelles, leur a donné les moyens et la volonté de réussir dans le monde de l'économie moderne, les préservant de la dissolution dont leur société était menacée par le contact avec la civilisation occidentale. Tout se tient inséparablement joint et lié, tout, par suite, est cause en même temps qu'effet. Ainsi le dogme, ainsi le milieu naturel et l'économie, ainsi la structure sociale et familiale. En chacun de ces domaines, se manifeste l'esprit tout entier de cette civilisation, *édifice où chaque pierre est clé de voûte*. À partir de chacun de ces traits pris comme centre, il est possible d'engendrer l'ensemble de la culture, puisqu'il n'en est aucun qui ne tienne son sens de tous les autres : la désolation et l'hostilité de l'environnement naturel renvoient d'une part à l'irrédentisme et à l'exclusivisme de la doctrine religieuse qui en a déterminé le choix et d'autre part à l'émigration qui permet la survie au désert ; mais l'émigration elle-même suppose d'une part la doctrine religieuse, garantie de cohésion, incitation à l'adaptation raisonnée et valeur des valeurs dont il faut à tout prix assurer la sauvegarde en en maintenant les fondements économiques ; et d'autre part la forte cohésion de la famille, fondement de l'équilibre social et surtout point d'attache de l'émigré ; la stabilité et la solidité de la famille sont elles-mêmes ménagées par la doctrine religieuse, par l'ordre moral que fait régner le gouvernement des clercs et par l'ensemble de l'organisation politique ; mais celle-ci en retour doit grande part de sa cohérence à l'éducation octroyée aux enfants par le groupe familial, chargé d'enseigner, selon des méthodes strictement et précisément définies, le respect des principes et la

pratique des vertus qui fondent l'existence de la société.

On ne s'étonnera pas qu'une société aussi fortement consciente de ses valeurs et de celles surtout qui ne peuvent être reniées sans que le groupe ne vienne à perdre son identité, ait su conserver entière son originalité. Certains observateurs, qui, après l'annexion du Mzab, s'interrogeaient sur l'issue du choc entre la pentapole traditionaliste et les puissances techniques et rationnelles du monde moderne, annonçaient une décadence rapide des cités du désert. En fait, les Mozabites, devenus hommes de commerce et de finance, et parmi les plus habiles, persistent à laisser leur famille et leur maison au désert et à se faire enterrer dans le sol de leur vallée.

La résistance d'un groupe traditionnel suppose des ressources matérielles, spirituelles et intellectuelles considérables. Les Mozabites sont protégés de la désagrégation par leur richesse et leur admirable gouvernement urbain. Grâce à leur éducation, ils ont pu maîtriser suffisamment les techniques commerciales modernes et les pratiques capitalistes pour engager leurs biens dans une économie hautement compétitive. De plus, leurs cités n'ont jamais été en contact direct et constant avec les Européens [5]. Mais tout cela serait de peu si la distinction traditionnelle entre le domaine du profane, la vie économique, et le domaine du sacré, la vie religieuse, n'autorisait et ne soutenait les stratégies à la fois rigoureuses et subtiles, tendant toutes à contrôler la dialectique de la permanence et de l'altération. Le maintien de la stabilité, loin d'exclure l'altération, suppose la capacité de se modifier pour répondre aux situations nouvelles, en sorte que la résistance farouche, le particularisme scrupuleux et la fidélité ombrageuse à soi-même, peuvent coexister avec l'évolution avisée, l'effort de transaction et d'élaboration réfléchie. Mais ces accommodements (auxquels les notions de *takiya*, prudence, et de *kitmân*, action de voiler, autorisant à se dispenser des prescriptions de la religion en cas de contrainte ou de dommage menaçant, fournissent une justification dogmatique) doivent s'accompagner de la conscience, claire ou obscure, des valeurs et des normes dont la permanence doit être maintenue à tout prix, par opposition à celles qui peuvent être modifiées ou réinterprétées afin d'assurer stabilité aux premières. C'est dans ce contexte que prennent pleinement sens la réussite matérielle des Mozabites et leur adaptation presque miraculeuse à des formes d'activité économique étrangères à la stricte tradition, l'altération consciemment assumée étant destinée à garantir la permanence des valeurs inaltérables, celles qui fondent la communauté spirituelle.

À l'image de la cité qui s'engendre autour de deux foyers bien distincts, le monde du marché, profane et trivial, ouvert aux grands courants de la vie moderne, et l'acropole religieuse, avec sa mosquée, monde secret auquel on n'accède que par un labyrinthe de ruelles tortueuses, comme faites pour protéger de toute irruption étrangère le domaine le plus intime, le plus précieux, ainsi, l'âme et la vie mozabites s'organisent autour de deux centres distincts et opposés comme le sacré et le profane, de sorte que l'adaptation moderniste au monde de l'économie financière et commerciale ne contredit pas le traditionalisme rigide de la vie religieuse, mais le préserve au contraire et le rend possible.

Notes

[1] Considérés comme hérétiques, les Kharedjites durent fuir les persécutions ; ils créèrent en 761 le royaume de Tahert qui s'effondra en 909 sous les attaques des Fatimides. Ils s'installèrent alors à Sedrata, près de Ouargla, puis au Mzab.

[2] Tout négoce est exclu du quartier de la mosquée ; sur la place du marché et dans cinq des rues

adjacentes sont groupés 60 % des commerces (cf. P. Bourdieu, *The Algerians*, *op. cit.*, p. 52-53).
[3] L'autorité des clercs n'a cessé de s'affaiblir depuis une vingtaine d'années. La *jama'ah* laïque tend à se dégager du contrôle des clercs et à leur disputer le pouvoir judiciaire et législatif, bien que le cheikh de la *ḥalqah* (le cercle) conserve la charge de vérifier si les arrêts sont conformes à la doctrine abadhite.
[4] Les réformistes ont travaillé, depuis 1953, à permettre le départ des femmes vers le Tell. Un certain nombre de Mozabites ont emmené leur épouse. D'autres se sont mariés dans le Tell avec des filles de Mozabites déjà installés.
[5] Le Mzab, comme la plupart des oasis sahariennes, subit actuellement le contrecoup des bouleversements entraînés par la découverte du pétrole.

Chapitre IV

Les arabophones

Peut-être est-il arbitraire de grouper dans le même ensemble culturel des individus qui, ayant en commun la langue, la religion et le style de vie qu'elle propose, diffèrent néanmoins par leur origine, leur genre de vie et leurs traditions. Les campagnes peuplées actuellement d'Arabophones ont été le lieu d'un brassage extraordinaire de populations. La vallée du Chéliff, grande voie naturelle, fournit un exemple caractéristique : outre qu'elle a connu de tout temps l'immigration des populations montagnardes (Berbères) du Nord et du Sud, elle a été le lieu de passage des grandes invasions arabes, préhilaliennes et hilaliennes, le terrain des heurts et des affrontements entre migrations de l'Orient et migrations de l'Occident, entre les unes et les autres et les tribus du Dahra et de l'Ouarsenis. Dès avant les invasions hilaliennes, la société de la plaine du Chéliff, peuplée de tribus berbères, est déjà islamisée du fait des infiltrations arabes. Flux et reflux, tourbillon des tribus ne déterminent pas une simple substitution des Arabes aux Berbères, les Arabisés étant plus nombreux que les Arabes. Et il en fut ainsi, à un degré plus ou moins fort, de toutes les régions peuplées d'Arabophones. En sorte qu'il est à peu près impossible de faire, en toute certitude, la part de l'élément arabe et de l'élément berbère.

Dans ce monde infiniment complexe, plusieurs critères, en particulier linguistiques, permettent de distinguer différentes unités culturelles : les villes où l'on utilise des parlers préhilaliens (dits de citadins par opposition aux parlers villageois, employés par exemple en Petite Kabylie) ; la zone des parlers bédouins qui comprend, d'une part, la région des plaines, des collines et du littoral (Hautes Plaines constantinoises, Mitidja, Chéliff, collines bordières de l'Ouarsenis et du Dahra, plaines oranaises), peuplée actuellement de nouveaux sédentaires (« semi-sédentaires » à l'origine) qui vivent en *habitat dispersé*, et, d'autre part, les Hautes Plaines, lieu privilégié des parlers bédouins, habitées par des nomades, des semi-nomades en voie de sédentarisation ou des populations récemment sédentarisées.

Selon le genre de vie, on peut aussi distinguer entre les nomades et les semi-nomades, habitants du désert et des steppes qui s'opposent aux vieux sédentaires citadins. Cependant, entre les deux, toute une série de transitions continues, à la fois dans l'espace et, si l'on peut dire, dans le temps. L'ampleur des déplacements est fonction de l'aridité du pays, de la qualité des pâturages et de l'importance de l'élevage, ces différents facteurs étant eux-mêmes en corrélation. Aussi deviennent-ils de plus en plus étendus à mesure que l'on s'avance dans le désert. Mais les genres de vie sont en évolution constante et l'on observe une tendance générale à la sédentarisation. Parmi les nouveaux sédentaires des plaines et des collines et aussi des Hautes Plaines, certains sont stabilisés depuis près d'un siècle, d'autres depuis quelques dizaines d'années, d'autres sont à peine fixés au sol.

La zone peuplée d'Arabophones, dont l'aire d'expansion du bédouinisme forme la plus grande part, est, de toute l'Algérie, celle qui a subi le plus directement et le plus fortement le choc de la colonisation et où l'ébranlement des structures anciennes a été le plus profond. La colonisation s'est étendue sur la plupart des meilleures terres, à savoir essentiellement les plaines de culture tempérées et arrosées (plaines intérieures de l'Oranie, vallée du Chéliff, Mitidja, plaine de Bône) et une bonne partie des Hautes Plaines du Constantinois, relativement humides et de ce fait propres à la culture extensive des

céréales. Les premiers occupants de ces régions sont devenus, pour une grande part, les salariés des colons. Agriculteurs et éleveurs ont été progressivement refoulés vers les marges de la zone de culture, régions des montagnes forestières du Tell et régions du Sud où, avec leur matériel rudimentaire, ils parvenaient à survivre tandis que les Européens, soucieux de rentabilité, ne pouvaient se contenter d'une agriculture aussi aléatoire. Ainsi repoussés, ils ont été contraints de mettre en culture de nouvelles terres, d'autant que la population croissait rapidement tandis que les surfaces cultivées diminuaient. Des terres plus pauvres, travaillées plus continûment, devaient donner des rendements plus faibles et se dégrader plus rapidement. De plus, en se sédentarisant, nombre de semi-sédentaires et semi-nomades ont dû abandonner l'élevage qui, avec la culture des céréales, était la base de l'équilibre traditionnel. Enfin, la progression des cultures vers les zones sèches a restreint les terrains de parcours en même temps qu'étaient limités les mouvements des nomades vers le Tell. En donnant aux tribus la pleine propriété d'un territoire délimité, après enquête, le *Senatus Consulte* de 1863 a rendu possible la commercialisation des terres et l'implantation des colons européens en même temps qu'il favorisait la désagrégation de la structure tribale.

C'est donc une société en pleine mutation qu'il nous est donné d'observer. Les structures anciennes, diversement ébranlées et altérées, selon la force de résistance qu'elles enfermaient et la violence du choc qu'elles ont subi, ne sont, à dire vrai, ni du présent ni du passé ; par suite, il ne faut voir dans les analyses qui vont suivre ni la simple reconstruction d'un monde révolu ni la description stricte d'un état de choses actuel. En effet, lors même qu'elles paraissent détruites de fond en comble, ces structures ont une fonction présente : elles agissent au moins, si l'on peut dire, par leur absence. De là le désarroi d'individus à la dérive entre des structures anciennes qui, abolies, font cruellement défaut, ou qui, intactes, font parfois obstacle à l'innovation nécessaire, et des structures modernes qui ne peuvent être adoptées qu'au prix d'une véritable conversion et d'une restructuration de la société dans son ensemble [1].

I. Les citadins

L'Algérie de 1830, pays de villages et de tribus, présentait une faible densité urbaine. Lieu des oppositions et des transactions entre le monde rural et le monde citadin, les grandes villes se définissaient essentiellement par leurs *fonctions* : lieux de commerce et foyers religieux, elles avaient pour centre vital la mosquée principale et, tout à côté, le quartier des affaires, fort animé. Ainsi, à Alger, la ville basse, avec la grande rue commerçante allant de la porte Bab-el-Oued à la porte Bab-Azoun, était le siège de quelques belles demeures et des plus grandes mosquées [2]. La ville haute, labyrinthe de ruelles étroites et sinueuses s'achevant souvent en impasse et faites pour les bêtes de bât, était le quartier des résidences privées [3].

Pôle d'attraction pour le nomade et ses caravanes chargées de marchandises ainsi que pour le paysan des petits douars d'alentour qui vient vendre les fruits de sa terre et acheter les produits de l'artisanat urbain, la ville est le *centre des échanges* et s'anime d'une grande effervescence sociale du fait qu'elle rassemble des gens venus d'horizons très différents. Le culte est célébré tout près du marché et le calendrier des grands événements commerciaux coïncide avec le calendrier des grandes fêtes religieuses. En raison de leur vocation commerçante, les villes sont des carrefours et leur prospérité est étroitement solidaire de celle des campagnes. Ainsi Tlemcen, située à la croisée de deux voies commerciales importantes (Fez-Oran, désert-côte), était devenue l'entrepôt des caravanes en provenance du Maroc et du Sahara. À des activités artisanales en décadence, le grand centre d'échanges

unissait le rôle de capitale intellectuelle, avec ses 50 écoles coraniques et ses 2 médersas, véritables instituts d'enseignement secondaire et supérieur. Donc, bien qu'elle se distingue du monde rural par sa structure sociale, par une vie collective d'une autre nature et par tout un style de vie (langue, culture, politesse, vêtement, cuisine, etc.), la cité vit en symbiose avec les campagnes voisines où elle s'approvisionne et qui fournissent un débouché à sa production artisanale ; aussi les crises agricoles déterminent-elles mévente et chômage chez les artisans et les boutiquiers.

Lieu de résidence et centre industriel, la ville est divisée en quartiers pourvus des organes indispensables à la vie de la communauté, mosquée, bain public, four à pain, boutiques, et tendant à former une unité relativement autonome et fermée sur soi. Les divisions en groupes ethniques coïncident souvent avec les divisions en corps de métier, du fait que certaines professions incombent par tradition à certains groupes. Le particularisme des quartiers s'en trouve renforcé. La corporation, placée sous le patronage d'un saint dont elle célèbre la fête par des réjouissances communes, constitue en quelque sorte une « grande famille » formée sur le modèle de l'unité domestique, lors même que les membres n'en sont pas unis par un lien de consanguinité réel. Ce cadre social, plus large que la famille, moins étendu que la cité, est au citadin (avec le quartier) ce que le clan ou la tribu sont au campagnard ; la fraternité corporative, plus ou moins intense selon les villes et selon les métiers, se manifeste par l'entraide et l'assistance, par les invitations réciproques à l'occasion des fêtes de famille et par toutes les réjouissances communes. La corporation est soumise à une morale économique stricte, qui tend à exclure la concurrence, qui impose le souci du juste salaire et du juste prix et garantit la probité professionnelle.

Peu ou pas d'associations commerciales importantes ; le bazar central groupe toute une diversité de marchandises mais vendues par autant de marchands différents. Les plus grosses entreprises artisanales comptent une vingtaine d'ouvriers et apprentis ; le patron gagne à peine plus que ses ouvriers, il travaille au milieu d'eux et partage leurs soucis ; les avantages qu'il retire de sa position sont surtout d'honneur et de prestige. Bref, bien que la société urbaine soit hiérarchisée, bien que quelques possédants, gros commerçants surtout, se distinguent de la masse des petits artisans, petits boutiquiers, modestes lettrés, petits propriétaires mi-citadins, mi-ruraux, il n'existe pas, non plus que dans le monde campagnard, d'opposition de classes. En raison de l'esprit qui anime l'ensemble de la société et aussi du morcellement et de la faible importance des entreprises, les rapports entre le patron et l'ouvrier, entre le riche et le pauvre sont familiers, égalitaires et fraternels.

L'esprit de l'économie urbaine ne diffère pas sensiblement de l'esprit de l'économie campagnarde. Le souci de la productivité est ignoré et la fin essentielle de l'activité est de satisfaire les besoins. La concurrence demeure larvée. Le rythme et la longueur de la journée de travail sont irréguliers. Solennités religieuses et fêtes familiales réduisent considérablement le temps consacré au travail. Les frais somptuaires dévorent grande part des bénéfices. Le défaut de capital entraîne l'absence de novation. Les techniques se transmettent empiriquement et, de même que l'outillage, ne se renouvellent pas. Le traditionalisme, renforcé par l'ordre corporatif, étouffe l'esprit d'entreprise. Les systèmes de mesure varient d'une ville à l'autre et, souvent, dans la même ville selon la chose mesurée. La pratique commerciale repose non point sur le calcul rationnel mais sur la spéculation et l'aléa ; l'industrie et le négoce sont à peu près complètement séparés ; le souci de l'investissement ignoré. Bref, les rapports économiques ne sont jamais saisis dans leur réalité brutale ; ils sont toujours dissimulés derrière le voile des rapports de prestige et tempérés par le sentiment de fraternité. L'intérêt fasciné pour les relations avec autrui relègue au second plan la poursuite du profit.

La ville, résidence des moralistes, des ascètes et des juristes qui s'insurgent contre le ritualisme de la religion campagnarde, est le bastion de l'orthodoxie en même temps qu'un centre d'activité intellectuelle par ses écoles et ses lettrés. Foyers de rayonnement de l'Islam et de la civilisation orientale, les cités s'animent d'une vie raffinée, autour de la mosquée, centre de prière et de culture. Le *ṣuq*, le *ḥammam* et le café sont lieux de réunions et de causeries où se forme l'art de l'urbanité et où les différentes classes sociales se mêlent. D'un côté, au fond de la ruelle tortueuse et silencieuse, la maison, repliée sur sa vie intérieure, refuge de l'intimité, monde clos réservé aux femmes ; d'autre côté, le monde ouvert, l'univers des hommes, le *ṣuq*, la place ou le café, domaine de la vie publique, des relations hautement policées et codifiées, des longs échanges de « médisances spirituelles et de lieux communs indiscutés » (W. Marçais). Entre ces deux pôles se déroule la vie de ces citadins cultivés et délicats, de cette société profondément musulmane et intimement attachée à un art de vivre dont le centre est peut-être l'art et le culte des relations avec autrui.

Turcs, Kouloughlis (descendants de Turcs et de femmes du pays), Maures andalous expulsés d'Espagne qui constituaient les trois quarts de la population d'Alger et qui étaient fort nombreux à Nedroma, Tlemcen, Médéa et Miliana, « Arabes » et « Berbères » enrichis formaient la bourgeoisie citadine. Exclus de tout emploi sous le régime turc, les Andalous détenaient toute l'industrie locale et pratiquaient le commerce. S'ajoutaient des communautés de semi-citadins, conservant des relations avec leur pays d'origine, sauvegardant leurs usages et leur langue et groupés par familles exerçant généralement le même métier : Kabyles qui viennent louer leurs services ou vendre huile, figues et charbon ; nègres, marchands de chaux et maçons ; Ouargli et Biskri, porteurs d'eau, portefaix, domestiques ; Mozabites, tenanciers de bains, épiciers et bouchers ; Juifs repoussés à la périphérie, dans un quartier particulier. Enfin, toute une masse flottante de campagnards venait pour des travaux temporaires et logeait au voisinage des portes ou dans des gourbis adossés aux remparts de la ville.

L'afflux sans cesse accru des masses rurales attirées par les salaires de la ville [4], la naissance et l'expansion d'un capitalisme d'entreprise, placé sous le signe de la quantité, du calcul et du rendement, le développement de la ville moderne, audacieuse et triomphante, bâtie pour le commerce, la spéculation et l'administration, l'implantation d'une société européenne, cotoyée et lointaine, qui incarne et impose un style de vie tout différent, ont déterminé une transformation profonde de l'ordre et de l'art de vivre propres à la cité d'autrefois. La bourgeoisie urbaine, dont la prospérité et l'influence reposaient sur le commerce, l'artisanat et l'étude, n'a résisté à la concurrence de l'économie industrielle et à l'irruption de nouvelles techniques et de nouvelles valeurs qu'au prix d'une mutation. De nouvelles classes ont surgi : bourgeoisie issue du commerce ou de l'industrie, souvent liée par des mariages, depuis quelques années, aux vieux citadins ; intellectuels formés à l'école occidentale ; prolétaires enfin ; montagnards kabyles, pasteurs des Hautes Plaines, jardiniers des oasis sahariennes qui ont afflué vers les villes à mesure que se trouvait rompu l'équilibre économique et social des campagnes et qui, bien qu'ils se regroupent selon leur origine et qu'ils conservent les liens étroits avec le terroir, sont détachés du monde rural sans être vraiment intégrés au monde urbain. Chassée des campagnes par la misère plutôt qu'attirée par la ville, jetée sans préparation dans une cité incapable, étant donné son activité et sa structure, de lui assurer emploi et logement [5], placée de ce fait dans des conditions matérielles souvent catastrophiques, cette population de miséreux et de gagne-petit [6], qui campe aux marges de la ville européenne, reste aussi aux marges de l'économie et de la société modernes. La ville ne propose le plus souvent à ces citadins sans droit de cité que ses rebuts, ses misères et ses tares.

I. Les nomades et semi-nomades

Le nomadisme apparaît lorsque les ressources du milieu naturel ne suffisent plus à l'entretien permanent du groupe – c'est-à-dire approximativement, au-dessous de l'isohyète de 400 mm, limite septentrionale de la steppe – et revêt une *fonction à la fois pastorale et commerciale*. La végétation fort maigre [7] permet l'élevage extensif de moutons et aussi de chèvres et de chameaux, moyennant des déplacements de tout le groupe entre le Sud (saison des pluies) et le Nord (saison sèche), les pasteurs faisant suivre au troupeau les variations des ressources végétales. Les Arbâa et les Saïd Atba se déplaçant par fractions selon des itinéraires coutumiers et maintenant réglementés, depuis les régions de Laghouat et de Ouargla respectivement, viennent estiver aux abords du Tell occidental, dans le Sersou pour les premiers, dans la région de Tiaret pour les seconds. Plusieurs tribus des environs de Touggourt et Biskra remontent vers les Hautes Plaines du Constantinois. D'autres groupes enfin estivent dans les plaines intérieures de l'Atlas saharien. Tandis que les nomades qui tirent du troupeau l'essentiel de leurs ressources (nourriture à base de lait, vêtements de laine, tente de poil) et qui possèdent presque toujours des palmiers et des jardins dans les oasis, n'ensemencent que quelques hectares d'orge ou de blé, les semi-nomades consacrent à la culture des céréales une part plus importante de leur activité et ne s'éloignent de leur résidence que pendant cinq mois, entre moisson et labours. Bref, la vie du grand nomade, homme du désert, ne se distingue de celle du semi-nomade, homme de la steppe, que par l'importance relative de l'agriculture et la part de l'année consacrée aux activités sédentaires.

Les migrations supposaient des accords avec les tribus des régions traversées auxquelles les pasteurs versaient des droits. Les conflits étaient rares, surtout au terme du parcours où les nomades parvenaient à la fin du printemps, c'est-à-dire au moment des récoltes ; ils participaient aux travaux et louaient leurs bêtes pour le transport des récoltes. Ils apportaient en outre les produits du Sud, essentiellement les dattes, et les fruits de leur troupeau qu'ils échangeaient, selon des équivalences coutumières, contre des céréales. Ce type d'association s'est maintenu, tant bien que mal, dans le Constantinois mais a suscité des conflits dans l'Oranais et l'Algérois.

Le nomade est donc original essentiellement – et peut-être exclusivement – par son genre de vie qui est inséparable d'une vision du monde particulière. Aussi faut-il se garder de l'opposer radicalement au sédentaire. Ce qui frappe, c'est au contraire *la constance de la structure sociale* à travers la diversité des genres de vie des populations de l'Algérie. Pour le nomade, comme pour le sédentaire, le clan consanguin constitue l'unité fondamentale ; il se meut sur une aire de parcours connue et possédée en commun tandis que chez le sédentaire il s'inscrit dans les limites très précises d'un quartier, la possession du sol revenant en propre à chaque grande famille. Si chez le sédentaire la délimitation du sol est plus minutieuse, chez le nomade, les rapports de filiation, théoriques ou réels, sont en quelque sorte projetés sur le terrain si bien que l'on peut distinguer l'ensemble des parcours appartenant à la tribu et, à l'intérieur de ceux-ci, l'aire propre à chaque fraction. Même constance en ce qui concerne les techniques de production. Quand ils font des cultures dans les zones d'épandage des oueds et dans les dépressions (terres *jalf*), les nomades utilisent un araire analogue à celui des paysans. Au Sahara, le nomade est l'homme à l'araire qui cultive de grandes étendues non irriguées par opposition au *ksourien*, homme à la houe, qui cultive en jardinier les petites parcelles des oasis. Tout distingue le nomade du ksourien [8] ; d'un côté les villages aux maisons de terre ou de pierre sèche, resserrées à l'abri des remparts pour se protéger contre les incursions des nomades rivaux de leurs protecteurs ; de l'autre, la tente errante et les grands espaces ; ici, le travail acharné et méticuleux de la terre, toutes les vertus et toute l'âpreté du paysan ; là, flânerie du pasteur à la traîne de ses troupeaux, dédain à l'égard des techniques de la terre laissées aux métayers et fatalisme de gens livrés aux hasards du climat [9]. Cependant, en raison de la complémentarité de leurs intérêts, l'accord et la coopération devaient intervenir. Les grands marchés sahariens (Ghardaïa, Laghouat, etc.) sont les témoins de la symbiose

économique qui unit le nomade et le sédentaire. La ville, avec ses armuriers, ses forgerons, ses cordonniers, ses marchands de tissus, accueille le nomade qui, aux jours des grands marchés, vient vendre la viande, la laine et le cuir, produits de son élevage ; en outre, le nomade assurait autrefois la plus grande partie du commerce extérieur, apportant, en échange des dattes et des fruits, le grain du Tell. De plus, le ksourien ne pouvait se passer du nomade qui lui offrait ou lui imposait sa protection contre le pillage. En retour, le pasteur laissait au sédentaire, son khammès, la tâche de cultiver et d'irriguer ses palmiers et ses jardins ; il lui confiait une part de ses réserves. Et le lien qui les unissait ne se laisse pas interpréter dans la seule logique de l'intérêt.

L'économie pastorale et le genre de vie qu'elle implique sont inséparables d'un esprit original. La permanence de la société nomade, affrontée à un pays infiniment ingrat, à un climat impitoyable, demande une adhésion orgueilleuse à ce genre de vie. Le nomade sait que la tentation de la sédentarité contient la promesse de la déchéance et que son existence repose sur cette sagesse faite de pessimisme fier et de résignation, de patience ascétique et d'orgueil gentilice. L'autorité entière des chefs de famille, de fraction ou de tribu, est à la fois garante de l'ordre social et de la survie économique [10]. Si la vie nomade n'excluait pas la richesse, la seule fortune était constituée par le troupeau, soumis à l'alternance des bonnes et des mauvaises années [11]. Le monde désertique met en garde contre l'excès et la démesure en même temps qu'il rappelle à la discipline collective. La communauté, sorte de cercle dont le centre est partout et nulle part, est en effet le fondement et la condition de toute vie.

Cette société a connu une profonde décadence. Au nomadisme envahissant de l'époque antérieure à 1830, a succédé un nomadisme limité, réglementé et affaibli. Depuis une cinquantaine d'années, l'élevage ne cesse de régresser au profit des cultures qui ont gagné la steppe même. Les parcours ont été réduits par la progression de la colonisation, surtout dans la région de Tiaret et le Sersou. De plus, les années de sécheresse, l'absence de mesures efficaces pour protéger et améliorer les troupeaux, le défaut de valorisation commerciale des produits de l'élevage expliquent la diminution du troupeau de moutons qui, de 10 à 12 millions de têtes au début du siècle, est tombé, en 1954, à un peu plus de 6 millions. D'autres influences ont aggravé la crise du nomadisme : l'apparition de nouveaux moyens de transport (chemin de fer et camion) et la multiplication des signes monétaires ont entraîné la décadence du trafic caravanier dont les nomades avaient le monopole ; l'établissement de la sécurité a permis les déplacements par groupes plus restreints et dépouillé le nomade du prestige attaché à sa fonction de « protecteur » du ksourien ; « la suzeraineté du nomade a cessé d'être une assurance pour devenir une charge » (Capot-Rey) ; la découverte du pétrole et la naissance de l'industrie ont accéléré le bouleversement des anciennes hiérarchies, les ouvriers des chantiers pétroliers, souvent des affranchis enlevés à l'agriculture, gagnent parfois des salaires bien supérieurs aux revenus des chefs de tribus ; l'accroissement rapide de la population, corrélatif (et peut-être consécutif) à la sédentarisation, la crise de l'agriculture d'oasis, liée à la crise du métayage, ont brisé l'équilibre de l'économie saharienne. Grand nombre de nomades, semi-nomades et sédentaires ruinés ont été contraints de chercher de nouvelles ressources soit dans la culture de mauvaises terres, soit dans la cueillette de l'alfa, soit dans l'émigration vers les villes du Tell. Le nomadisme des pasteurs, allant par grandes caravanes formées d'une tribu entière ou de fractions conduites par leur *shaykh*, a laissé la place, bien souvent, au nomadisme du travail et de la misère qui conduit vers les villes des individus déchus, arrachés à leur existence coutumière et détachés de leur communauté désagrégée.

I. Les nouveaux sédentaires

1. Équilibre économique et rapports sociaux

Anciens nomades pour qui l'élevage était l'occupation dominante et qui vivaient une partie de l'année sous la tente, sédentarisés depuis un temps plus ou moins long, ils vivent de la culture des céréales, associée à l'élevage [12]. Moins fortement attachés à la terre que les sédentaires villageois, les Kabyles par exemple, ils conservent souvent le dédain des éleveurs pour le travail de la terre et forment une société moins fortement intégrée. L'état de choses actuel est l'aboutissement d'un processus que l'on peut décrire à grands traits : à l'origine, l'élevage l'emporte ; le troupeau est propriété privée de la famille étendue mais la possession du pâturage est commune à toute la fraction ou toute la tribu. Chaque année, aux premières pluies de l'automne, la *jama'ah* de la tribu, puis celles des fractions, partagent les terres destinées à la culture en fonction des capacités et des besoins de chaque famille, c'est-à-dire en fonction du nombre d'hommes en âge de travailler et du nombre de paires de bêtes de labour (cf. en Kabylie, la distribution des terres par le sort). La famille détient la jouissance de la terre pendant une ou deux années, puis on procède à une nouvelle distribution. Partout de grandes étendues réservées d'un commun accord au pâquis ou laissées en friche, mais qui peuvent aussi être livrées à la culture. La clôture est inutile puisque les champs, même possédés en propriété privée, redeviennent pâture commune une année sur deux ; aussi les limites en sont-elles très indécises, irrégulières et festonnées. Répartis de-ci, de-là dans la campagne, ils enferment des flots d'arbustes, lentisques ou jujubiers. Tout cela fait un paysage agricole inorganisé. Sur ces espaces, virtuellement possédés, le groupe se déplace. Chaque fraction, chaque famille cultive selon ses besoins et ses moyens ; elle détermine ainsi son propre espace à l'intérieur du territoire commun, sa force d'expansion trouvant en elle-même son propre principe de limitation. Le campement d'hiver est le plus stable puisque l'on y séjourne de novembre à mars. C'est là que le groupe s'enracine ; il y a son grenier souterrain (*maṭmurah*) et son cimetière, symbole tangible de son attachement au sol et aux ancêtres. Autour de la *mashta*, des parcelles de culture, imparfaitement défrichées par le feu ; malgré la jachère, le sol s'épuise vite et les champs n'ont qu'une stabilité relative. Pendant l'hiver, le troupeau trouve pâture aux abords immédiats de la *mashta*. Au printemps, le groupe quitte, en totalité ou en partie, la *mashta* d'hiver et paît les troupeaux qu'il faut éloigner des cultures sur le sol qui sera ensemencé à l'automne, façon originale d'en assurer la fumure. Les bêtes sont enfermées le soir dans le cercle des tentes ou dans un enclos de jujubier. L'été venu, on revient faire la moisson, les troupeaux paissent sur les chaumes et l'on établit le campement d'hiver. Différentes causes (et en particulier la diminution du troupeau consécutive aux mauvaises années) déterminent les éleveurs à accroître les surfaces emblavées, ce qui entraîne l'abandon progressif de la distribution annuelle des terres, chaque famille cultivant en permanence les mêmes parcelles, et aussi la fixation du groupe au campement d'hiver, le nomadisme à parcours restreint cédant la place à la transhumance du troupeau suivi par des bergers. Avec la propriété familiale apparaît enfin au sein de la tribu la distinction entre ceux qui possèdent la terre et ceux qui la cultivent.

Donc, l'agriculture extensive, consacrée surtout aux céréales, se combine avec un élevage extensif ; elle repose sur l'alternance de la culture et de la jachère nue qui permet de laisser reposer la terre en même temps qu'elle fournit nourriture au troupeau. Dans cette économie de subsistance, la combinaison de l'agriculture et de l'élevage assure la satisfaction des besoins essentiels. La base de la nourriture est constituée par l'orge et le blé qui servent à faire le couscous. Le troupeau procure la viande, principal élément des repas des fêtes familiales ou religieuses [13] et le lait consommé frais ou sous forme de petit lait. La laine des moutons et le poil de la chèvre servent à la fabrication des vêtements et de la tente. Les marchés ne fournissent donc qu'un appoint à l'économie familiale. Les rendements sont faibles et irréguliers comme les conditions climatiques (4 à 5 qx à l'hectare pour le blé et l'orge et

parfois, si la pluie est abondante et bien distribuée dans l'année, 15, 20 ou 25 qx). Cependant, l'équilibre demeure assuré entre les ressources et une population relativement réduite. Équilibre aussi entre les techniques et les conditions naturelles. Le terrain n'est pas défriché ni désouché mais seulement nettoyé par brûlis. Le fellah commence par semer pour ensevelir ensuite les graines par simple grattage de la terre ; aussi l'araire est-il bien adapté [14] ; en outre, il épargne les plantes vivaces qui préservent le sol de l'érosion et qui, lorsque l'emblavure reviendra à la jachère, fourniront nourriture au troupeau ; de plus, une charrue plus lourde, partant plus chère, exigerait une préparation difficile du sol, risquerait d'épuiser rapidement une terre que n'enrichit aucun engrais et d'être trop pesante pour des bêtes mal nourries. On pourrait montrer de la même façon que les traits les plus archaïques (moisson à la faucille, absence d'abris pour les bêtes, de réserves de foin, etc.) ont une signification fonctionnelle si on les réfère au système total. Ce mode d'exploitation n'exige qu'un capital restreint, à savoir la terre, les semences, l'araire et surtout l'attelage. Les techniques rudimentaires n'assurent que des rendements très faibles mais au prix de revient le plus bas. L'équilibre se trouve donc réalisé au niveau le plus élevé possible étant donné les limites qu'imposent la médiocrité des techniques et des méthodes et aussi le défaut de capital, en sorte qu'il paraît impossible, à moyens égaux, de réussir mieux, l'accession à un niveau d'adaptation supérieur supposant la possession d'une puissance technique plus grande, de capitaux considérables et une véritable mutation des structures sociales, économiques et psychologiques.

Toujours incertain et menacé, cet équilibre dissimule une tension. C'est que l'agriculture et l'élevage sont complémentaires mais aussi concurrents. Les fortes pluies étendent l'aire labourée aux dépens et au péril de la part du troupeau ; un agnelage favorable, une bonne récolte de céréales qui permet d'acheter du bétail, fierté du fellah, manifestation tangible de sa fortune, seul moyen pour lui d'accumuler le capital [15], et le troupeau s'accroît démesurément, au-delà des possibilités en eau et en pâturages, elles-mêmes soumises aux aléas du climat. Les bêtes, moins bien nourries, sont plus vulnérables et un hiver rigoureux, une période de sécheresse ou une épidémie font des hécatombes ; l'année suivante, faute de bêtes de trait et de monnaie d'échange pour acheter des semences, l'étendue des cultures se restreint. Bref, l'équilibre entre l'importance du troupeau et la valeur du pâturage se trouve réalisé par la force des choses, beaucoup plus que par la volonté des hommes, dans l'alternance de l'abondance et de la disette, alternance qui marque si profondément la vie et la vision du monde du fellah nord-africain.

Si, à mesure que le groupe se sédentarise, chaque famille tend à détenir en propre les terres livrées aux cultures, la possession commune des parcours et des friches (terres *'arsh*) maintient la cohésion de la communauté tribale. Cependant, l'unité domaniale ne se superpose pas toujours à l'unité sociale (tribu ou fraction). Il est fréquent que le patrimoine soit exploité par plusieurs familles d'origines différentes, à la suite de ventes. De là un enchevêtrement de terres vivifiées, telle unité sociale possédant des champs enclavés dans le domaine d'une ou plusieurs autres et réciproquement. Le patrimoine qui porte en général le nom de son fondateur demeure la *propriété indivise* de la famille étendue, à savoir tous les descendants d'un même ancêtre à la troisième ou quatrième génération, la part de chacun de ces héritiers virtuels étant fixée par les traditions vernaculaires. Dans la plupart des cas, la terre est exploitée en commun par les membres d'une même famille étendue ou par plusieurs familles issues de la même souche ; elle n'est pas la possession d'une entité collective mais d'individus qui sont pourvus de droits souvent très différents et toujours bien définis et qui ont loisir (au moins théoriquement) de sortir de l'indivision. Les parts revenant à chacun d'eux s'expriment par des fractions dont le dénominateur a parfois 7 ou 8 chiffres ; la situation se complique en outre du fait que le droit de pleine propriété est ici accordé au conjoint survivant, si bien qu'un mariage ouvre toujours à une famille étrangère la possibilité d'acquérir des droits sur un immeuble indivis. Pour éviter qu'elle ne sorte de la famille, il

n’est pas rare qu’une propriété soit constituée en habous privé, devenant dès lors inaliénable. On cite des exemples d’actes de partage *(fariḍah)* qui ont attribué à un ayant droit 2 ou 3 cm2 sur 1 ha appartenant à plusieurs centaines d’indivisaires. Si bien que sans l’indivision, le patrimoine s’anéantirait souvent en des infiniment petits déterminés par l’application stricte du droit musulman. En effet, le juridisme poussé à l’extrême vient à se nier lui-même et exige en quelque sorte sa propre négation.

L’indivision constitue donc une garantie d’équilibre. Sans doute, à se placer dans la logique de l’économie moderne, on peut n’y voir qu’un archaïsme absurde du fait qu’elle enchaîne le fellah à la routine en interdisant la novation et même l’effort individuel. Mais en réalité, elle protège l’intégrité du patrimoine et, partant, du groupe familial, à la fois contre le morcellement excessif, les intrusions étrangères et l’absorption des petites parcelles par les grandes exploitations. Il en est de même du droit de préemption *(shafa‘ah)*. De plus, en fondant l’union de tous les moyens et de toutes les forces dont dispose le groupe, elle permet de réaliser la meilleure adaptation au milieu naturel et de garantir la subsistance à des individus qui ne pourraient survivre, le plus souvent, sur le lopin qu’une licitation leur octroierait [16] ; en raison de la rareté et de la cherté du capital, du prix élevé des bêtes de labour, l’exploitation communautaire s’impose comme la seule possibilité viable. De plus, par cette institution (comme par le habous privé), la collectivité se défend contre l’imprévoyance, la nonchalance ou la prodigalité individuelles, puisqu’elle peut imposer une discipline stricte tant de la production que de la consommation. Enfin, l’association constitue la meilleure protection dans une économie caractérisée par l’alternance des bonnes et des mauvaises années. Ainsi, l’indivision remplit, à une autre échelle, la même fonction que l’entraide, si développée dans la société rurale : seule, en effet, l’union des efforts peut compenser, tant bien que mal, l’incertitude des techniques.

Dans ce monde mouvant de la propriété nominale aux limites indécises, où la propriété réelle n’est en somme que la vivification, de sorte que tout réside en un certain rapport entre l’homme et la terre, où l’exploitation des pâturages naturels exige des parcours étendus, la recherche de l’équilibre entre l’homme et l’homme met en jeu des mécanismes non moins complexes que la poursuite de l’équilibre entre l’homme et la terre. De là une floraison exubérante de pactes et d’accords, sans cesse compromis par la tentation de la rapine et du conflit.

Tout concourt à réaliser un *équilibre dynamique*, résultat de diverses tensions, tensions internes d’abord, qui ont été analysées ; tensions avec le dehors, les expansions étant bornées par les expansions rivales. « Une des causes permanentes qui agitent et divisent les Arabes, écrit le capitaine Richard, c’est l’incertitude des limites qui séparent les diverses parties du territoire ; le vieux caïd des Beni Merzoug, interrogé sur le point de savoir comment il se faisait qu’un vaste terrain situé entre sa tribu et celle des Beni Menna restait toujours sans culture, répondit que, de temps immémorial, ce champ de souvenir funèbre n’avait jamais été ensemencé que de leurs cadavres. » Autrement dit, le domaine de la tribu se définit *par opposition* à la terre des tribus voisines. Sur ce territoire, chaque fraction, ou chaque famille, possède, en propriété indivise, la portion qu’elle vivifie. De là, sous une apparence de distribution désordonnée et anarchique, de liberté gaspilleuse d’espace, tout un réseau de contrats qui sont autant de conflits surmontés et latents. Nulle part n’apparaît mieux le caractère du pacte (cf. les accords entre nomades sahariens et tribus du Tell) qui crée une réciprocité précaire et toujours menacée entre groupes qui peuvent s’associer sans cesser pour autant d’être hostiles.

L’équilibre naît de la tension, les compétitions entre les groupes se compensent. Pareille situation favorisait la « grande famille », en raison, partie de sa fécondité qui lui assure continuité et puissance par-delà les hasards du monde naturel et social, partie de sa cohésion et de sa solidarité qui lui

permettent d'étendre son pouvoir sur le sol et de contrebalancer l'expansion des groupes rivaux, partie aussi de son origine noble ou religieuse. Ainsi M. Yacono découvre, dans le Chéliff, une dizaine de grandes familles pour une trentaine de tribus. Un graphique représentant la répartition de la fortune chez les Ouled Khelouf, les Ouled Khouidem et les Bordjia fait apparaître des oppositions nettement tranchées sans qu'il existe d'intermédiaires entre riches et pauvres.

La grande famille offre la *ṣuḥbah*, la protection, en échange d'une attitude de fidélité et d'allégeance plutôt que de servitude et de dépendance ; le khammès, sorte de métayer au quint, apporte ses services matériels, le maître ses services spirituels, comme il apparaît d'autant mieux lorsque le « seigneur » est en même temps un personnage maraboutique, détenteur de la puissance magico-religieuse propre à favoriser le travail de la terre. Le moyen, c'est-à-dire le rapport humain, le pacte qui unit l'homme à l'homme, dévore en quelque sorte la fin, à savoir l'action sur la terre ; l'opération technique et la transaction calculatrice s'effacent sous la luxuriance des rapports humains. Il n'est pas douteux que ce type d'économie, où le faire-valoir direct est rare et dédaigné, où ceux qui possèdent quelque fortune délaissent le travail, où, par suite, les tâches agricoles supposent toujours la coopération de deux personnages, le propriétaire et le métayer, diffère de celui que l'on observe chez les paysans sédentaires. On est frappé par le caractère *médiat* du rapport entre l'homme et le sol ; la médiation, ce sont les rapports humains, c'est le pacte qui s'interpose entre le propriétaire et sa terre. Mais, dira-t-on, le khammès n'est-il pas, lui, en contact direct et immédiat avec la terre ? Sans aucun doute, cependant, il lui est attaché par des liens tout différents de ceux que crée la possession et peut-être n'est-il pas exagéré de dire que le lien entre le manouvrier et la terre passe par le maître.

Si telle est bien la nature du khamessat, on comprend que le khammès y trouve son compte et que le passage au statut de salarié ou de métayer qui, dans notre logique, peut apparaître comme une promotion, soit, dans ce contexte, une régression [17]. Jugé selon nos critères, ce contrat ressemble au servage ; le khammès est lié au patron qui dicte les clauses et s'assure seul contre le risque ; il abdique liberté et initiative et ne reçoit qu'une très faible part de la récolte (1/5 en général avec des variantes locales). Il arrive même qu'il soit enchaîné à son maître par une dette qui le contraint à renouveler indéfiniment son contrat, si bien que, parfois, à la dernière extrémité de la misère, il n'a d'autre recours que la fuite.

Cependant, cette description laisse échapper les caractères essentiels de ce pacte, révélateur d'une vision originale des rapports économiques. Engagé par contrat oral au début de l'année agricole, au mois d'octobre ou de novembre, le métayer ne possède que sa force de travail. Le maître lui donne la terre, les semences, le matériel de labour et l'attelage. Le contrat prenant effet dès l'automne et la récolte n'ayant lieu qu'en mai ou juin, le maître lui avance ce dont il a besoin pour vivre avec sa famille. À l'Achoura, il doit lui faire don d'une *gandurah* de coton et d'une paire de chaussures et, lors des grandes fêtes musulmanes, de viande de mouton. Le pacte est un arrangement d'homme à homme et l'on chercherait en vain une garantie autre que la « fidélité » exigée par l'honneur. Le caractère unilatéral en est tempéré par la pression de l'opinion publique prompte à réprouver les abus du maître. Point de discipline abstraite, de sanctions précises. Le pacte est animé et soutenu par la fierté et la crainte de la réprobation. Parce qu'il se démentirait s'il y manquait, le tenancier reste fidèle au maître. Pour la même raison, s'il se juge opprimé ou exploité, il pourra le dénoncer devant l'opinion qui sait exiger des grands qu'ils soient dignes de leur rang, qu'ils imposent et protègent. La magnanimité et la générosité constituent non seulement les attributs de la grandeur mais les vertus qui lui incombent par nature et auxquelles elle ne saurait faillir sans se renier et du même coup se nier. Mais en outre, loin de se saisir comme esclave ou prolétaire, le travailleur participe intimement au groupe familial dont il

partage les soucis, les peines et parfois la misère, dont il prend les intérêts, se saisissant comme « associé » et non comme salarié. Au point que ce contrat semble construit sur le modèle d'un rapport plus profond, celui qui unit le père et le fils, le maître s'engageant en fait à assurer la subsistance du métayer et à le dispenser de toute inquiétude touchant le futur. Partant, ce dernier est en général protégé contre les incertitudes de l'avenir, contre le non-emploi et le dénuement total. Ce sont principalement les terres à céréales qui sont cultivées par les khammès et seul le khammessat peut assurer au pauvre la semoule qui constitue la base de l'alimentation. On ne s'étonnera donc pas que, comme on a pu l'observer récemment, les ouvriers salariés réclament parfois les avantages du khammessat (paiement en nature, avances), pendant la période des grands travaux par exemple. Dans un système économique sans cesse guetté par la menace de la disette, le khammessat ne fournit-il pas la meilleure protection et la meilleure assurance ? Protégé contre la misère, le métayer l'est aussi contre l'isolement, avantage inestimable en une société où l'individu n'existe que dans et par le groupe, ne s'affirme que par lui et n'a d'existence juridique et sociale qu'autant que le groupe accepte de répondre de lui et de le défendre.

Rien de plus aisé que de faire apparaître les avantages du maître. Le khammessat lui permet de gérer son bien sans peine et en ne recourant qu'aux ressources de son domaine, privilège d'importance dans une économie où la monnaie est rare. De plus, il est assuré d'un travail diligent et consciencieux, puisque le métayer est aussi intéressé à la qualité de la récolte. Mais le bénéfice qu'il retire est-il seulement d'ordre économique ? On en doute si l'on songe à l'obligation d'entretenir le khammès, même aux années de disette et contre tout espoir de remboursement. En réalité, la richesse vaut moins pour elle-même ou pour les satisfactions matérielles qu'elle assure que pour l'enrichissement en prestige, rayonnement, ascendant, que procure la possession d'une « clientèle », de cet entourage humain qui est comme la projection de la force protectrice. Si le propriétaire trouve avantage, alors qu'il paraît perdre si l'on ne considère que la rentabilité économique, c'est que le pacte est avant tout commerce d'honneur et de prestige, lors même qu'il est rongé par la tentation plus ou moins secrète de l'exploitation ou du parasitisme.

De plus, en l'absence de circuit monétaire de type moderne, le métayage au quint et les autres types d'association constituent la seule solution possible à la fois pour le maître et pour l'ouvrier. L'argent, en effet, ne joue pas ici le rôle de médiateur universel des rapports humains qui est le sien dans l'économie capitaliste ; ainsi l'usure, si elle fait partie intégrante du système, est le fait de minorités spécialisées ; le commerce d'intérêt même se pratique généralement avec les groupes allogènes, grands nomades et surtout montagnards dont l'économie est complémentaire. Si bien que le commerce d'honneur, de don et de contre-don, de protection et d'hommage, est la forme par excellence de l'échange. Par suite, le salariat se trouve en quelque sorte exclu de cette logique et le métayage apparaît comme la seule forme d'association possible entre celui qui possède la terre et les moyens de production et celui qui n'a que ses bras pour la travailler.

Les analyses précédentes auront montré combien les structures économiques et les structures sociales sont étroitement imbriquées. Le clan et la tribu se définissent essentiellement comme détenteurs d'un domaine, parcours, forêts et terres de culture. De même le patrimoine indivis est le fondement de l'unité de la famille étendue. Aussi, coutumes et lois ont-elles pour fin, dans toute l'Algérie, et spécialement chez les Berbérophones, d'en protéger l'intégrité. La vente est en fait impossible parce qu'elle requiert le consentement de tous les héritiers. De plus, au cas où l'un des détenteurs viendrait à vendre, les autres membres de la famille ont toujours le droit (et d'une certaine façon le devoir) de préemption *(shafāʻah)*, selon un ordre établi par la coutume. Pour les mêmes raisons, le prêt hypothécaire qui peut conduire à la dépossession du débiteur est à peu près inconnu, au contraire de l'antichrèse qui ne laisse au créancier

que la jouissance de la terre. La fille par qui le patrimoine pourrait sortir du groupe des agnats est souvent exhérédée en fait ; le père peut consacrer son bien à une fondation pieuse (habous privé), la rendant ainsi inaliénable. Si cette société entoure le bien des agnats d'un tel luxe de protections, c'est que l'intégrité du patrimoine, l'unité de la famille étendue et l'autorité du chef de famille sont intimement solidaires. Que l'un ou l'autre vienne à être altéré et c'est l'existence même de la famille, clé de voûte de tout l'édifice social, qui vient à être menacée. Le *Senatus Consulte* de 1863, en facilitant le partage et la commercialisation des terres *'arsh*, a ébranlé la structure tribale en son fondement même. En un autre sens, les ruptures d'indivision, de plus en plus fréquentes depuis une vingtaine d'années, coïncident (sans qu'il soit possible de déterminer ce qui est cause et ce qui est effet) avec la mise en question de l'autorité du chef de famille, le bouleversement des circuits d'échanges matrimoniaux et la désagrégation de l'unité familiale.

2. Structures sociales

Les analyses précédentes introduisent peut-être à une meilleure compréhension des structures sociales et, en particulier, de la tribu, réalité complexe entre toutes. Il semble, en effet, que les différentes interprétations qui en ont été données doivent être révoquées en doute, qu'il s'agisse de l'explication par la consanguinité ou par l'expansion initiale de souches-mères projetant des surgeons de tous côtés, ou par la dissémination des groupes vagabonds. Avant de s'engager dans les détours inextricables du concret, il n'est pas inutile de définir grossièrement le « type idéal » de la tribu, bien qu'on ne le rencontre que très rarement dans la réalité.

La *famille étendue*, unité sociale de base, groupe plusieurs familles conjugales fondées par les descendants mâles en ligne directe d'un même ancêtre. La structure patrilinéaire et le système patriarcal impliquent à la fois et le rôle du « père » et la prépondérance absolue accordée aux hommes, la femme étant soumise à la prépotence des agnats. *La fraction* (ou clan) est fondée également sur la consanguinité masculine et comprend essentiellement les agnats. Elle comporte plusieurs familles étendues dont les membres mâles se considèrent comme « cousins », sans précision de degré, et n'exercent pas la vengeance du sang les uns contre les autres. La fraction *(ferqa)* a son chef, le *shaykh*, qui décide les déplacements, et son nom qui la distingue des autres unités composant la tribu. En général, elle honore d'un culte particulier son fondateur éponyme. Elle détient des droits sur une portion déterminée de l'immeuble tribal et ses troupeaux (portant une marque semblable) vont en commun au pâturage, chaque famille possédant en propre ses bêtes, ses grains, ses instruments. *La tribu* est une fédération de fractions, dont les membres se disent issus d'un ancêtre commun, honoré d'un culte. Elle est dirigée par un *shaykh*, en général, le chef d'une fraction prépondérante. *Les confédérations* enfin, très vagues et mal définies, apparaissent le plus souvent comme un fait de guerre, un groupement unissant deux ou plusieurs tribus menacées par le même péril, soit que l'une, plus faible, cherche la protection d'étrangers puissants, au prix de la soumission, soit que des groupes d'égale puissance s'unissent pour s'opposer à un ennemi commun ou pour conquérir des avantages nouveaux. Il arrive aussi que de vastes confédérations s'établissent autour de telle grande famille qui tient les tribus les plus faibles dans une sorte de vassalité diffuse. Ainsi, à la veille de l'occupation française, l'Algérie orientale était dominée par le *shaykh* des Hanencha de la famille des Harar à l'est, le *shaykh* el Arab de la famille des Bou Okkaz au sud, et le *shaykh* de la Medjana, de la famille des Ouled Mokran à l'ouest.

La réalité est infiniment plus complexe que ce schéma simplifié. En premier lieu, la variété extrême d'origines que masque l'unité du nom, conséquence de la fiction de l'ancêtre commun, conduit à abandonner l'hypothèse de la consanguinité. La tribu est un agglomérat hétéroclite qui se constitue par

agrégation ; un seul exemple (Despois, *Hodna*, 119) : la tribu des O. Madhi comprend quelques descendants des Athbedj et surtout des étrangers (Marocains, O. Naïl, montagnards, etc.). Que faut-il accorder d'autre côté à l'hypothèse de la dissémination à partir de souches-mères projetant des ramifications en tous sens ? Groupes qui essaiment sur les routes de transhumance, unités qui se démembrent, « colonies » de nomades installées dans le Tell, migrations individuelles, expansion collective, à l'occasion des mouvements commerciaux, tous ces phénomènes du passé rendraient compte des étrangetés du présent et expliqueraient par exemple que l'on retrouve le même nom à des distances considérables. En fait, le système généalogique n'est qu'une tentative de reconstruction imaginaire. Quant à la tentative d'explication historique, elle n'est guère plus solide. Mais ici surgissent nombre de questions : En accordant une part à l'essaimage, une part aux migrations, aura-t-on pour autant tout expliqué ? Pourquoi retrouve-t-on, de façon constante, ce recours à la fiction du père éponyme ? Pourquoi certaines tribus sont-elles « agglomérantes » ? Il paraît indispensable d'y répondre avant d'aborder le problème – qui semble au centre de toutes les difficultés – des rapports entre le nom et la réalité tribale.

En premier lieu, les relations sociales ou politiques sont conçues selon le modèle des relations familiales. En sorte que le schéma de l'organisation sociale n'est que la « projection » de l'organisation familiale, plusieurs familles formant la fraction, plusieurs clans constituant la tribu, saisie comme une association de fractions unies par un lien analogue à celui qui existe entre les membres d'une même famille. À ce schéma la fiction généalogique permet de s'exercer en établissant un lien de parenté (filiation ou cousinage) entre des individus agrégés selon des mécanismes tout différents. « Cet organisme social est sujet à se fractionner ou à s'accroître par l'adoption d'éléments étrangers, ou encore à se souder avec d'autres organismes... fortuitement rapprochés. Mais avec le temps, une construction toute théorique recouvre et dissimule ce groupement utilitaire ; la plupart des grandes tribus ne sont, en somme, que des confédérations déguisées. L'important est que les membres l'ignorent ou l'oublient volontairement et qu'ils accordent aux liens qui les unissent la même valeur qu'aux liens naturels résultant de la communauté de sang » (G. Marçais). Bref, étant admis que la logique de filiation généalogique constitue le modèle structural, le recours constant à la fiction de l'ancêtre éponyme comme fondement de toute unité sociale, fût-elle en réalité simple agglomérat, s'impose comme seule « rationalisation » possible de l'incohérence réelle. De là vient cette sorte d'acharnement à établir un lien de parenté fictif quand fait défaut le lien de parenté réel ; de là vient que la tribu prétend elle aussi à l'identité de nom et de sang, à la descendance à partir d'un ancêtre unique, le lien n'étant pas la parenté naturelle mais la parenté conventionnelle.

C'est encore l'homogénéité de la structure sociale et de la structure familiale qui nous permet de comprendre que cette société s'organise autour de la fraction. Au-delà, le lien devient fictif, en sorte que le sentiment de fraternité qui unit spontanément les membres de cette grande famille doit faire place à d'autres principes de cohésion faute de quoi la rupture s'opère. Par suite, en raison de l'évanescence même des fondements de son unité – vénération cultuelle d'un même ancêtre éponyme, parenté « fictive » entre ses membres, etc. –, la tribu ne prend conscience d'elle-même comme individualité distincte que dans son opposition à d'autres groupes semblables Ainsi, M. Despois observe que la cohésion des Ouled Mahdi s'est forgée au cours des luttes qui opposèrent cette tribu à plusieurs fractions des Ouled Naïl. De même, le patrimoine tribal se définit par opposition à celui des autres tribus. « Groupe beaucoup plus étendu que le clan, la tribu a une personnalité moins développée ; ses attributions concernant surtout ce qu'on pourrait appeler les “affaires extérieures”, les rapports avec les autres tribus, les questions d'alliance, de *ḥurmah* de la tribu, de ses limites et ce qui concerne l'armement et la guerre » (Doutté). Alors que la fraction trouve en elle-même son principe de limitation interne, la tribu

est fondamentalement définie par son opposition à l'externe.

Pourquoi telle tribu se trouve-t-elle investie de la force d'aimantation qui attire à elle les groupes isolés, épars et vulnérables ? Sans doute, dans un monde où l'équilibre se réalise à travers la tension, la puissance de chaque collectivité se trouvant pondérée par celle des autres, dans l'alternance ou la coexistence du contrat et du conflit, il n'est guère de place pour le groupement faible et réduit à qui s'impose la nécessité de s'agréger pour trouver protection. Mais quelle est la logique de ce phénomène d'agrégation ? Le groupe isolé tend à s'agglomérer à la tribu prestigieuse et puissante qui ne cesse ainsi de se renforcer, par une sorte d'effet cumulatif, analogue à celui qui fait, dans un autre contexte, que le capital attire le capital. Mais ce capital de puissance et de prestige, l'un et l'autre étant inséparables, comment en est réalisée, pour prolonger la comparaison, l'accumulation initiale ?

Ce capital initial n'est autre, apparemment, que *le nom* et l'ascendant qu'il confère au groupe qui le porte. Ainsi s'explique encore l'ampleur du phénomène généalogique. « Aujourd'hui surtout, où les exploits des premiers conquérants, grandis par l'éloignement, ont été popularisés par les rhapsodes, dans un pays où presque chaque accident de terrain remarquable rappelle leur souvenir, il n'est pas de berger qui ne se targue hautement et de bonne foi de descendre des guerriers hilaïlia » (Vaissière). Nous sommes en un pays *où certains noms sont des chansons de geste*. Les nomades sont revêtus, aux yeux des cultivateurs, d'un immense prestige : ils parlent la langue du Coran, montent à cheval, possèdent des troupeaux et ne travaillent pas la terre. Les paysans recherchent leur protection, s'efforcent de parler leur langue et, ensuite, d'être des leurs. Puis ils viennent à prendre le nom patronymique de la fraction ou de la tribu, auxquelles, avec le temps, ils finissent par se croire apparentés. Ils veulent alors être appelés Arabes parce qu'ils parlent l'arabe et portent un nom arabe. De là, sans doute, ces mutations onomastiques survenues au cours du temps. Aussi faut-il se garder de conclure de l'identité onomastique à l'identité ethnique ; le groupe peut professer à la fois son lien avec l'ancêtre de la tribu et l'ascendance différente que la tradition assigne à sa fraction ou à sa famille, invoquant à l'occasion l'une ou l'autre lignée. Ainsi, des noms qui se conservent alors que l'agrégat social se renouvelle et des groupes qui demeurent identiques alors que les noms changent, dialogue complexe entre la permanence et l'altération dont le nom est le centre.

Le nom constitue par soi seul une puissance. Ainsi, dans la formation de la tribu des Ouled Madhi, le rôle principal semble avoir été joué par les Athbedj, de la confédération des Riyah, avant-garde des Arabes hilaliens. En d'autres tribus, c'est l'ascendant moral et religieux des marabouts qui a servi de ciment. Au voisinage des *zawiyah-s* les plus vénérées se sont formées des tribus « maraboutiques » dont les membres se considèrent comme des descendants du saint et s'attribuent, en même temps que le nom du marabout, une noblesse religieuse. En tous les cas, il ne faut point s'étonner que les noms conservés par la tradition soient ceux des fractions victorieuses ou des principales familles auxquelles les divers groupes vont demander protection, ni par suite que les noms d'une époque ne soient pas ceux d'une autre. C'est parfois d'un groupe précédemment incorporé qu'émerge une famille influente qui impose à la tribu son autorité et son nom ; de sorte que, bien souvent, les éléments qui composent la tribu n'ont en commun qu'un nom et l'histoire de ce nom. « Parfois même il n'y a pas de groupe dominant. La tribu n'est à proprement parler qu'une confédération, un assemblage d'éléments hétérogènes, réunis sous une appellation collective et sous un nom illustre auquel une des familles composantes a seule droit » (G. Marçais).

Pour comprendre l'importance du nom, qui prime la réalité historique ou sociale, il faut donc se placer dans la logique de l'honneur et du prestige. Telle famille ou fraction vient se mettre sous la protection

de la famille au grand nom, parée d'ancêtres légendaires ou d'un chef glorieux et marqué par la faveur divine, ou encore d'un personnage maraboutique influent, et, moyennant une redevance, se développe à son ombre, la protection temporaire venant naturellement à s'étendre aux descendants du protégé. Tous ceux qui portent le même nom sont unis par une solidarité essentielle et comme par une unité d'être. Le groupe client peut être autorisé à prendre le nom du patron protecteur qui est porté comme une sorte d'*emblème* respecté et redouté. Or un lien magique unit le nom à la chose nommée ; emprunter le nom, c'est participer aux vertus de son détenteur et, en particulier, à cette *barakah*, force vitale, puissance mystérieuse et bienfaisante qui favorise les hommes d'élite. Aussi voit-on toute la puissance qui appartient au nom, symbole et garantie de protection, symbole et garantie d'honneur et de prestige, ou mieux, garantie de protection parce que symbole d'honneur et de prestige.

Mais le mécanisme est beaucoup moins simple que ne pourraient donner à croire les analyses précédentes. En fait, les phénomènes d'assimilation ne vont pas sans des phénomènes de dissimilation. « Dans toute masse humaine, observait Ferdinand de Saussure, deux forces agissent sans cesse simultanément et en sens contraires : d'une part l'esprit particulariste, l' "esprit de clocher" ; de l'autre, la force d' "intercourse" qui crée des communications entre les hommes » (*Cours de linguistique générale*, p. 281). Cette loi s'exerce avec sa pleine force dans la société nord-africaine ; on en a vu d'autres exemples. À la tendance à s'identifier fait sans cesse contrepoids la tendance à s'opposer et à affirmer la différence. Le nom, qui constitue le meilleur signe de l'unité, se propose aussi comme le meilleur moyen de proclamer cette différence par laquelle le groupe entend fonder son identité originale. De là cette logique classificatoire dont la distribution dans l'espace des noms de tribus paraît être l'expression.

Ce principe d'équilibre entre l'assimilation et la dissimilation fournirait peut-être aussi la clé de l'institution étrange que constituent les *ṣaff-s*. Le mécanisme y est peut-être plus évident encore ; autour de quoi les membres d'un *ṣaff-s* s'unissent-ils, sinon autour d'un nom ? Le nominalisme classificatoire atteint là au formalisme le plus pur, les différentes « classes » se trouvant vidées de tout contenu et l'antithèse étant purement onomastique ou s'exprimant par de simples signes (ainsi, l'opposition entre O. Madhi et O. Naïl : tentes noires et tentes rouges). Que les phénomènes qui ressortissent à cette loi tiennent dans la société algérienne une place aussi importante, peut en outre s'expliquer : en effet, si l'on admet, comme le suggère M. Lévi-Strauss, que les formations sociales se définissent « par un certain *optimum* de diversité au-delà duquel elles ne sauraient aller, mais *au-dessous duquel elles ne peuvent, non plus, descendre sans danger* » (*Race et histoire*, p. 9), il apparaît que l'homogénéité culturelle appelait l'exercice du principe de dissimilation [18].

Notes

[1] Ceci vaut, plus ou moins selon les régions, pour toute l'Algérie et, du même coup, pour l'ensemble des analyses proposées ici.
[2] Le dey a abandonné en 1817 son palais de la ville basse, voisin de la grande mosquée et du *ṣuq*, pour s'installer au Fort de la Casbah qui domine la ville.
[3] Certaines hypothèses permettent de rendre raison du plan en apparence incohérent de la ville traditionnelle (Alger par exemple). Les grandes rues de la ville basse qui suivent les courbes de niveau seraient d'anciennes voies romaines ; les rues de crête, d'anciens sentiers. Enfin les ruelles et les passages qui descendent en serpentant sur le flanc de la colline ne seraient que suivre les ravineaux

creusés par le ruissellement et utilisés, primitivement, comme égouts.

[4] Le rapport de la population urbaine à la population totale s'est accru assez régulièrement (de 0,16 % par an en moyenne), passant de 15,6 % en 1886 à 27,4 % en 1954. Il atteignait 32,5 % en 1960, l'augmentation annuelle moyenne ayant triplé (0,42 %). Entre 1936 et 1954, la population urbaine a augmenté de 943 000 habitants (dont 119 000 Européens) et entre 1954 et 1959, de 550 000 (dont 50 000 Européens).

[5] En 1954, les sous-employés et les chômeurs constituent environ 30 % de la population masculine urbaine en âge de travailler. Alger et Oran attirent les ruraux des régions dont elles sont le centre administratif. Dans le Constantinois, les ruraux qui ne partent pas vers Alger se dirigent vers plusieurs centres, surtout Constantine, Bône, Sétif et maintenant Bougie. De façon générale, l'afflux des campagnards est sans rapport avec les possibilités d'emploi et particulièrement dans le Constantinois. Ainsi Sétif, marché rural, centre administratif et militaire, a connu un accroissement que rien ne justifie économiquement (8 000 hab. en 1881, 53 057 pour l'ensemble de la commune en 1954, 89 900 en 1960), du fait de l'afflux des ruraux du Nord-Ouest et de l'Est, chassés au début du xxe siècle par la concentration des grandes propriétés européennes et plus récemment par la mécanisation. Le pourcentage de la population employée y était très bas (25 % environ).

[6] Un des traits caractéristiques des cités algériennes est le développement hypertrophique du secteur tertiaire, le nombre considérable des intermédiaires pratiquant un tout petit commerce et spéculant sur la revente au détail d'un régime de bananes ou d'un paquet de cigarettes (voir, sur tous ces points, P. Bourdieu *et al.*, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 1963).

[7] L'opposition entre l'Est plus arrosé et l'Ouest se retrouve sur les Hautes Plaines comme dans le Tell. Les Hautes Plaines du Constantinois, plus humides, conviennent à la culture des céréales. Celles de l'Oranais et de l'Algérois, où domine l'alfa, sont plus favorables à l'élevage. Chez les nomades moutonniers de l'Ouest, les densités varient entre 5 et 15 habitants au kilomètre carré (arrondissement d'Aflou, 5 ; du Telagh, 7 ; de Frenda, 11 ; de Saïda, 12). Chez les céréaliculteurs de l'Est, elles sont légèrement plus fortes (arrondissement de Tebessa, 13 ; de M'Sila, 20).

[8] La *medina* se distingue du *ksar* (plur. *ksur*), essentiellement agricole (palmeraies et jardins), par son aspect (minarets des mosquées, habitations plus grandes et mieux construites, etc.), et par sa fonction de centre artisanal et surtout commercial. Là encore tous les « passages ». existent.

[9] D'après une enquête de M. Capot-Rey dans les territoires du Sud algérien, le pourcentage des nomades, semi-nomades et sédentaires, était en 1938 de 58 %, 17,6 % et 24,3 % dans les Hautes Plaines et l'Atlas saharien, de 30,3 %, 12,8 % et 56,8 % dans la zone présaharienne, de 27,7 %, 8,8 % et 63,4 % au Sahara. Depuis, la proportion des sédentaires et semi-nomades a fortement augmenté.

[10] Concernant la structure sociale, voir p. 71 sq.

[11] À la suite d'une année de sécheresse (1945), le troupeau de moutons est tombé de 5 832 000 (1944) à 2 808 000 (1946).

[12] Les limites de l'implantation de cette population sont floues. On peut admettre qu'elle occupe toutes les zones qui ne sont habitées ni par les vieux sédentaires, ni par les pasteurs semi-nomades ou nomades, c'est-à-dire essentiellement les plaines où la pluviométrie est supérieure à 350 mm environ et certains massifs boisés (v. carte).

[13] Le pauvre le plus pauvre serait déshonoré s'il n'avait pas son quartier de mouton le jour de l'Aïd. La tradition veut que le maître donne à son employé, s'il est trop misérable, une part de mouton, à l'occasion des grandes fêtes. Ceci est souvent stipulé dans les contrats.

[14] Selon le dernier recensement agricole (1951), l'agriculture traditionnelle utilisait encore 300 000 araires pour 630 000 exploitations.

[15] Cette attitude à l'égard du troupeau est répandue chez les paysans sédentaires même. La richesse se mesure à l'importance du troupeau autant qu'à l'étendue des surfaces cultivées. La terre étant indivise,

la stabilité en étant assurée par diverses protections, elle ne peut être facilement commercialisée. De là la fonction du troupeau.

[16] Le nombre des paysans que les spéculateurs ont ruinés par la licitation en fournit la preuve.

[17] On estime le nombre des khammès, tantôt à 60 000, tantôt à 150 000 environ. Ces divergences s'expliquent par le fait que nombre de paysans et d'ouvriers agricoles, temporaires ou permanents, sont en même temps métayers. Du tiers environ de la population rurale active en 1914, leur nombre est passé à moins de un dixième.

[18] Qu'échappent seuls à ce bipartisme les groupes que soutient une autre forme de tension (par exemple, l'opposition entre les nomades et les jardiniers des oasis, ou entre les nobles et les vassaux chez les Touareg) paraît constituer une preuve *a contrario*.

Chapitre V

Le fonds commun

Continuité et contrastes, assimilation et dissimilation, en réalité, par-delà les apparences, une infinité de variations sur un thème unique.

I. Interpénétration et différenciation

Les échanges ont été si intenses et si prolongés que les termes en présence, tels l'arabisme et le berbérisme, ne peuvent plus guère être distingués que par une opération de l'esprit ; il faut y voir des *types idéaux*, issus de la seule reconstruction historique – avec toutes les incertitudes que cela implique – et nécessaires à la compréhension de cette synthèse originale, résultat de la confrontation dialectique qui n'a cessé d'opposer le fonds local aux apports orientaux. Ainsi, dans le droit kabyle, il est impossible de démêler les emprunts réinterprétés en fonction du contexte d'accueil, les institutions vernaculaires et les reconstructions dissimilatrices suscitées par l'invasion du droit coranique. Mais inversement, sous la législation musulmane, partout la roche berbère affleure. Une foule d'institutions locales ont été absorbées par le droit musulman au nom du principe de « nécessité » et de « nécessité faisant loi ». G. Marcy observe que les institutions musulmanes les plus typiques sont marquées par l'esprit du droit berbère, par exemple les associations d'agriculture et d'élevage, les stipulations accessoires des contrats de mariage. Autre exemple, dans un domaine tout différent : si les nomades bédouins ont répandu les valeurs propres à une civilisation pastorale, et, entre autres traits, le mépris des techniques agricoles, la répugnance à l'égard du travail de la terre, les montagnards sédentaires, à mesure qu'ils descendaient dans les plaines, y introduisaient leur style de vie et, en particulier, l'amour de la terre, du travail obstiné qui la vivifie et le désir de s'y fixer. Il faut donc se garder de retenir seulement, pour la raison qu'ils sont plus manifestes, les phénomènes d'arabisation. Les groupes bédouins se berbérisent en se sédentarisant ; ils absorbent sans cesse des Berbères et avec eux des techniques et des traditions étrangères (politiques par exemple). Dans la confrontation entre les différents groupes d'Algérie, s'élabore une civilisation originale, une *koïnè culturell*e. Ainsi, dernier exemple, le style de vie originel des *Israélites* [1] les apparente profondément aux autres « cultures » algériennes ; il suffira de citer quelques traits : intensité du sentiment communautaire, structure patriarcale de la famille dont le chef est vénéré à l'égal d'un seigneur, polygamie simultanée ou successive, culte des saints apparenté au maraboutisme, superstitions et croyances magiques, langue arabe, etc. Il n'est donc pas de groupe qui échappe à cette interpénétration culturelle intense, qui ne se construise une personnalité originale avec les matériaux communs ; en sorte que, sur cette tapisserie aux lignes emmêlées, des motifs se détachent, mais toujours ton sur ton. Sans doute le principe de dissimilation vient à jouer, mais dans des limites bien définies : déplacements d'accent, réinterprétations partielles, combinaison différente des éléments, qui suffisent cependant à faire surgir des totalités originales. Si elle s'organise bien selon ce *mécanisme kaléidoscopique*, on comprend que la société algérienne puisse présenter les apparences contradictoires de la diversité et de l'uniformité, de l'unité et de la multiplicité [2].

Cette société a longtemps trouvé son idéal dans le passé, le changement, sans être absent, se trouvant comme ralenti. « Suis le chemin de ton père et de ton grand-père », dit un proverbe kabyle. Respect du passé qui, chez le Bédouin, prend forme de culte. Sans cesse, il se situe et se mesure en référence à un âge d'or, épopée des nobles conquérants que chante le *maddaḥ* et dont son âme s'enchante ; l'émigration intérieure, à la faveur du mythe et de l'illusion rétrospective, tâche à obnubiler la réalité ingrate du monde présent par l'évocation de la noblesse et de la grandeur antiques qui sont aussi promesses d'un règne imaginaire ; en sorte que l'avenir même passe par le passé, que la critique ou le refus du présent surgissent encore parfois, non de la vision d'un ordre meilleur, condamnation du présent et du passé, mais de la mémoire exaltante de l'ordre ancien, fondement de l'orgueil et défense suprême contre le doute sur soi [3].

La fidélité à la tradition des ancêtres, valeur des valeurs, domine tous les actes essentiels de la vie sociale : l'apprentissage culturel d'abord, à la fois dans les fins qu'il poursuit et dans les moyens qu'il emploie pour les atteindre. La tradition est communiquée par les anciens et, essentiellement, sous la forme de traditions orales, contes, légendes, poèmes, chansons, à travers lesquels se transmet ce réseau serré de valeurs qui enserre l'individu et inspire ses actes. Ces enseignements semblent viser une double fin : livrer d'une part le savoir des anciens et d'autre part l'image idéale de soi que forme le groupe. Ainsi ces poèmes gnomiques, si nombreux en Kabylie par exemple, abrégés de sagesse et d'expérience, qui fournissent solution aux situations angoissantes de l'existence, qui permettent d'éviter les erreurs en répétant un comportement éprouvé dans le passé. « Plus qu'une règle de vie, le *mos majorum*, *al'ada imazwura*, est une garantie prise sur le hasard, quelquefois une nécessité vitale » (Mouloud Mammeri), bref, un refuge contre l'angoisse de l'improvisation et les « réactions catastrophiques ». Les femmes contribuent pour une part essentielle à assurer la permanence de la tradition ; les fillettes apprennent auprès de leurs aînées les vertus que doit posséder la femme, soumission absolue, discrétion, et les pratiques magiques et rituelles, culte des « génies », pèlerinages locaux, rites, etc., en sorte qu'elles puissent à leur tour jouer le rôle de gardiennes de la tradition. Cet enseignement tend à façonner l'enfant à la conformité des ancêtres, à lui forger un avenir qui soit l'image vivante du passé. Au point que ce passé n'est pas vécu comme tel, c'est-à-dire comme dépassé et situé à distance dans la série temporelle, mais *revécu* dans le présent éternel de la mémoire collective (cf. les noms propres : un tel fils d'un tel).

Dans sa famille, l'enfant apprend en outre les règles de la civilité et, plus précisément, les paroles qu'il devra prononcer en chaque circonstance. La politesse fournit des formules toutes préparées pour toutes les situations de l'existence. Tout un culte du cliché. Une conversation peut se poursuivre, presque à l'infini, sans que rien soit laissé à l'improvisation. Bref, l'apprentissage culturel tend à réaliser de véritables montages psychologiques qui ont pour fin, apparemment, de garantir contre l'improvisation ou même de l'interdire, tout au moins d'imposer à la pensée ou au sentiment personnel une forme impersonnelle. En ces formules, s'exprime toute une philosophie, faite de dignité, de résignation, de maîtrise de soi, philosophie qui, à être sans cesse répétée et agie, pénètre jusqu'au tréfonds le comportement et la pensée. Si l'on songe que la plupart de ces expressions sont des professions de foi et qu'en elles s'affirme une sagesse conforme à la vision musulmane du monde, on comprend peut-être mieux que l'empreinte de la religion soit aussi profonde. En effet, la « politesse » n'est pas seulement savoir-vivre, mais *art de vivre* ; la *ḥishmah*, par exemple, à la fois dignité et réserve, interdit l'exhibition du moi et de ses sentiments intimes ; tout se passe comme si les rapports avec autrui – et même à l'intérieur de la famille – devaient nécessairement être médiatisés par la culture, comme si la personne, en son unicité originale, devait s'effacer derrière le masque de la convention qui, identique pour tous, abolit l'individualité dans l'uniformité et la conformité.

Dans ce conventionalisme se manifeste l'attitude concrète de cette société à l'égard du langage ; alors que notre civilisation use du langage d'une façon immodérée et même inconsidérée, la civilisation nord-africaine en fait un usage parcimonieux et contrôlé, interdit que l'on parle de n'importe quoi en n'importe quelle circonstance, les manifestations verbales étant limitées à certaines occasions et là, façonnées et ménagées par la culture. Ainsi se dessine un style de vie, fondé sur la pudeur qui dissimule aux autres la nature et le naturel, qui donne au plaisir du verbe et au goût du geste mesuré la précellence sur la recherche de l'expression neuve et le souci d'agir.

Cette dilection pour l'artificiel, cette volonté de livrer à autrui, plutôt que l'être profond, une apparence, un personnage, paraît le propre d'une personnalité qui se saisit avant tout en tant qu' « être pour autrui », qui est sans cesse *sous le regard des autres* et ressent la toute-puissance de l'opinion. Si le groupe contrôle le comportement avec minutie et en particulier le domaine des rapports sociaux, il se satisfait de cet « apparaître » que l'individu lui livre et entend assurer de *l'extérieur* la conformité *extérieure* du comportement. On comprend par là que le *sentiment de l'honneur*, comme son envers, la crainte de la honte et de la réprobation collective, puissent animer si vivement les moindres conduites et dominer toutes les relations avec les autres.

Être pour autrui, l'individu est aussi un « être par autrui », sorte de carrefour d'appartenances qui se pense malaisément en tant que personnalité autonome. Il ne lui est guère possible de dissocier sa destinée propre ou celle de ses enfants de la destinée commune du groupe familial. Dans les communautés rurales, microcosmes clos où tout le monde connaît tout le monde, la pression sociale et la dépendance de l'individu à l'égard du groupe sont extrêmement fortes. La vie sociale étouffe la vie personnelle. L'individu est étroitement enserré dans la famille étendue dont les options et les décisions règlent ses actes comme ses pensées. Mais il ne saisit pas cette pression comme une oppression parce qu'il craint par-dessus tout de perdre la solidarité vitale qui l'unit au groupe, parce qu'il a le sentiment de n'exister que par la totalité, de ne posséder qu'un être relationnel, d'être plongé dans le groupe « unanime », c'est-à-dire engagé dans un rapport antérieur, en fait et en valeur, aux termes qui le constituent.

La famille est l'alpha et l'omega de tout le système : groupe primaire et modèle structural de tout groupement possible ; atome social indissociable qui assigne et assure à chacun de ses membres sa place, sa fonction, sa raison d'être et, en certaine façon, son être ; centre d'un style de vie et d'une tradition qui la fondent et dont elle est, de ce fait, résolument conservatrice ; enfin et surtout, unité cohérente et stable, qui se situe dans un réseau de solidarités dont la permanence et la sauvegarde doivent être assurées avant tout, par-dessus tout, aux dépens, s'il le faut, des aspirations et des intérêts individuels.

La prépondérance, à l'intérieur de la famille étendue, du groupe des agnats, implique, entre autres choses, la précellence du lignage sur le foyer et la sujétion de la femme, qui entraîne et la polygamie simultanée [4] ou successive facilitée par le pouvoir de répudiation conféré au mari et la séparation des sexes. La supériorité des hommes a pour conséquence paradoxale l'existence d'une société féminine relativement autonome, qui, vivant dans un univers clos, demeurant exclue des responsabilités essentielles, et même, dans la majorité des cas, des enseignements religieux, exerce, sur la société masculine, une influence profonde, tant à travers la prime éducation qu'elle donne aux enfants et par laquelle se transmettent les croyances magiques et les pratiques rituelles, que par la résistance souterraine et secrète, mais non moins efficace, qu'elle oppose à toute modification d'un ordre traditionnel dont elle est apparemment la victime.

Mais le fait capital est *l’invariance des structures sociales* en dépit de la diversité extrême des genres et des conditions de vie. Partout la descendance est définie patrilinéairement ; les unités sociales sont fondées sur l’existence de l’ancêtre commun, souvent honoré d’un culte. Partout le système social est conçu selon le modèle de la généalogie qui, au moins idéalement, permet aux groupes ramifiés et dispersés de se découvrir des ancêtres communs. Moyen par excellence d’organiser les unités sociales et les relations qui les unissent, la généalogie réelle ou mythique sur laquelle s’appuie la logique onomastique n’est autre chose que la structure sociale projetée dans le passé et par là rationalisée et légitimée. Dans chaque village (ou clan) de Kabylie, une famille appartenant en certains cas à la branche aînée et réputée de ce fait pour sa puissance sacrée, avait pour privilège d’inaugurer solennellement les labours et aussi de mener le groupe à la guerre. Dans l’Aurès méridional, outre ces fonctions, il lui incombait de marcher à la tête du groupe lors des déplacements à la suite des troupeaux, en même façon que chez les nomades et les semi-nomades. Partout la même imprécision de la nomenclature politique, du fait que les occasions où les noms propres ne peuvent suffire sont rares en dehors des grands rassemblements de tribus, autrefois, pour la guerre, la répartition des terres individuelles ou les mouvements des troupeaux ; du fait que la définition de l’unité sociale varie avec l’unité en référence à laquelle elle se définit ; du fait que, au-delà des groupes restreints, unis par des liens de consanguinité réelle, l’organisation politique se redéfinit en chaque occasion, pour les besoins de la cause, de sorte qu’en cas de conflit entre des lignages de niveaux différents se forment des unités politiques différentes ; du fait enfin et surtout que les unités les plus restreintes comme les plus larges sont conçues selon le même modèle structural, de sorte qu’il existe une foule de points de segmentation virtuels à peu près équivalents, le groupe le plus stable et le plus cohérent étant toutefois le clan où le lien de parenté est effectivement ressenti. Si l’on en croit les interprétations populaires, les différents groupes seraient le résultat d’un processus de subdivision à partir de la souche originelle, selon la logique de la parenté par les descendants mâles. La tribu, qui ne serait à l’origine qu’une grande famille, aurait éclaté en plusieurs groupes, formés des descendants de chacun des fils de l’ancêtre et tenant d’eux leur nom. Par le jeu des divisions et des subdivisions successives selon le même principe, ces groupes auraient à leur tour donné naissance à la pluralité actuelle. Ainsi, du groupe plus large au plus étroit, il n’existerait pas de différence sinon en étendue et en distance par rapport à l’ancêtre fondateur, celle-ci déterminant les degrés d’alliance et les types d’allégeance. Bien que cette théorie spontanée ne soit le plus souvent qu’une rationalisation, elle fait apparaître que l’ensemble du système est dominé par la tension entre la tendance à la fusion et la tendance à la fission, le groupe élémentaire se dissociant de ses homologues à mesure qu’il se resserre et renforce son unité. L’ambiguïté du système global se retrouve dans l’unité élémentaire qui lui sert de modèle, à savoir la famille, lieu de concurrence entre deux types de rapports, rapport d’autorité dont le modèle est la relation entre le père et le fils, et rapport de fraternité. Chaque frère est un point virtuel de segmentation et d’opposition entre les segments de la même lignée (cf. le proverbe kabyle : « Je hais mon frère, mais je hais celui qui le hait ») ; la rupture demeure virtuelle tant que peut s’exercer *l’autorité du père*, fondée essentiellement sur l’indivision de la terre, le sentiment de l’honneur et le pouvoir d’exhéréder. C’est dans cette logique que se comprend la fonction idéologique conférée au mariage avec la cousine parallèle, la parente féminine la plus proche au-delà des limites de l’inceste : cette alliance, qui suppose l’autorité du chef de famille, tend en effet à renforcer la cohésion de l’unité agnatique minimale en même temps qu’elle tend à la dissocier des segments homologues en tournant les liens d’alliance vers l’intérieur [5]. De là aussi la fonction conférée au modèle généalogique qui permet, si besoin est, de fonder les rassemblements les plus larges, en dépit de la fragmentation réelle, en dépit aussi de la diversité d’origines des groupes associés.

I. Économie et vision du monde

Le style particulier des interactions sociales ne se peut comprendre qu'en référence au mode spécifique de relation entre l'homme et la terre, qu'il fonde et par qui il est fondé. En effet, si cette civilisation est inséparable d'un type particulier d'économie (qui concerne encore actuellement les trois quarts de la population autochtone), l'économie elle-même ne peut être comprise qu'en fonction de cette civilisation, du fait qu'elle est liée aux structures sociales dont la cohésion garantit tant bien que mal l'équilibre entre l'homme et l'environnement naturel. Cette économie est dominée, en effet, par l'indigence technologique qui entraîne diverses conséquences : tout d'abord la dépendance presque totale à l'égard du milieu physique et à l'égard des conditions climatiques, l'équilibre des ressources et des besoins étant infiniment plus sensible au régime des pluies qu'aux fluctuations des cours mondiaux ; ensuite, la disproportion immense entre la production, d'une part, l'énergie et le temps dépensés, le nombre de travailleurs employés, d'autre part ; enfin, l'exubérance hyperbolique des relations humaines qui se développe en partie par compensation.

Dans un tel système, *le travail* ne vise qu'à satisfaire les besoins primaires et à assurer la reproduction du groupe. Chaque unité s'efforce de vivre en autarcie, en pratiquant l'autoconsommation. La plus grande partie du commerce s'effectuait sous forme de troc, les signes monétaires, au même titre que certains biens de consommation, jouant le rôle de commun dénominateur de valeur et non pas d'instruments de spéculation. Aussi, cette société ignore-t-elle à peu près totalement le capital et les mécanismes capitalistes. S'il existe une accumulation de biens et de valeurs transmissibles (sous forme de bijoux en particulier), il n'est pas de thésaurisation au sens propre. Les relations, aussi bien dans la production que dans les échanges, sont personnelles, directes et spécifiques ; de là l'importance du commerce d'honneur et de prestige, des pactes de protection et d'association qui, en l'absence de capital et d'un marché du travail, assurent la circulation des biens et des services.

Le lien qui unit le fellah à la terre est mystique autant qu'utilitaire. Il appartient à son champ plus que son champ ne lui appartient. Il lui est attaché par une relation de soumission, comme en témoignent les rites agraires où s'exprime le sentiment de dépendance à l'égard de cette terre qui ne saurait être traitée en matière première, mais bien en mère nourricière à laquelle il convient de se soumettre, puisqu'en définitive c'est de sa bienveillance ou de sa malveillance, beaucoup plus que de l'effort humain, que dépendent abondance ou misère. Ce fatalisme que l'on a associé à l'Islam n'est-il pas plutôt fatalisme de paysan, conscient de son impuissance en face des caprices de la nature ?

Le labeur individuel, prescrit et déterminé par le chef de famille, est accompli en collaboration avec le groupe familial, dans un cadre familier. La terre n'est pas un simple moyen d'existence et le travail n'est pas une façon de gagner sa vie mais une façon de vivre. Par là se comprend peut-être ce trait, souvent observé et caractéristique de l'esprit précapitaliste : l'élévation du salaire entraîne un abaissement de la quantité de travail. On ne se demande pas combien on pourrait gagner en travaillant au maximum, mais, indifférent à la recherche du profit, combien on doit travailler pour gagner le salaire antérieur, conforme à ses besoins [6].

Cette conception du travail est inséparable d'un autre trait caractéristique de cet esprit traditionaliste, à savoir l'absence de calcul économique rationnel. Pour le paysan vivant dans le milieu naturel, le temps n'a pas la même signification que dans le milieu technique où la durée est objet de calcul ; le souci de la productivité qui conduit à l'évaluation quantitative du temps étant ignoré, c'est le travail à faire qui commande l'horaire et non l'horaire qui limite le travail, comme on voit en ce que la terre s'évalue en « journées de labour » ; le rythme du travail agricole est solidaire des cycles biologiques, animaux et végétaux, l'existence est rythmée par les divisions du calendrier rituel, actualisation d'une mythologie ;

l'esprit paysan (dans l'universalité de sa tradition) implique la soumission à la durée, la vie agricole étant faite d'attentes. Rien ne lui est plus étranger qu'une tentative pour prendre possession de l'avenir. Cela ne signifie pas que le calcul économique soit totalement absent, qui réside, par définition, dans le choix entre différents possibles dont la satisfaction ne saurait être simultanée. À preuve l'existence de réserves. Mais s'agit-il là d'un calcul économique rationnel ? Les économistes distinguent les biens directs qui offrent ou peuvent offrir une satisfaction immédiate et les biens indirects qui concourent à l'élaboration des biens directs mais qui, en eux-mêmes, ne sont source d'aucune satisfaction. Il faut dissocier aussi la mise en réserves qui consiste à prélever une part des biens directs pour les réserver à un usage futur et qui suppose la *prévoyance* imposant l'abstention de consommer, et, d'autre côté, la thésaurisation, accumulation de biens indirects qui pourront recevoir une affectation capitaliste (investissement), cette « épargne créatrice » trouvant son fondement dans une *prévision* calculatrice et rationnelle [7]. Ainsi, le calcul tel qu'on le trouve dans une économie agricole où le cycle global de production peut être embrassé d'un seul regard, le paysan ne dissociant pas le travail de son résultat économique, et où la mise en réserve est simple consommation différée, suppose la considération d'un avenir concret et en certaine façon tangible. Il suit de là que les dépenses d'investissement sont décidées non point en fonction du profit escompté, mais en fonction du revenu fourni par la campagne précédente. L'économie moderne au contraire, où le chemin qui va du début à la fin du processus de production est extrêmement long et ne peut être suivi que grâce à des calculs précis, suppose la position d'une fin abstraite. Bref, la conception d'un avenir abstrait et symbolique est la *condition de possibilité* des institutions et des comportements économiques les plus fondamentaux et les plus communs de notre société : ainsi la monnaie fiduciaire, obtenue à partir du troc par symbolisation, conceptualisation et projection dans l'avenir abstrait ; ainsi le salariat et la distribution rationnelle du salaire dans le temps qui suppose le calcul économique rationnel ; le travail industriel et la commercialisation qui impliquent planification, etc.

Rien de plus étranger à cette spéculation rationnelle, portant sur un futur abstrait, que l'existence du fellah. Si l'institution du crédit est pour lui si malaisée à saisir, comme en témoigne l'emprise cruelle de l'usure ou de la *rahniyah* et de la *tsenia*, c'est qu'elle appartient à une tout autre logique. Le crédit auquel on a recours est un crédit d'urgence destiné à la seule consommation ; or solidarité et entraide en tiennent normalement lieu ou encore le commerce d'honneur dont la *tawsah* fournit exemple. Le crédit, comme la *tawsah*, suppose la confiance, confiance qui n'exclut pas toute méfiance ; en effet, la restitution et le contre-don étant différés, l'avenir intervient et avec lui le risque. Mais, bien qu'elles revêtent, chacune dans son système, des fonctions analogues, ces institutions diffèrent profondément. Alors que dans le commerce d'honneur le devoir de rendre et de rendre plus est imposé par la loyauté personnelle, les garanties étant fournies non par la richesse mais par l'homme qui en dispose, le crédit au contraire se soucie de garantir sa sécurité en prenant des sûretés (solvabilité du débiteur, etc.) ; de plus, il implique la notion d'intérêt et suppose la considération de la valeur comptable du temps, objet de calcul rationnel ; pareil calcul, de même que la comptabilité exacte, sont absents au contraire de l'économie traditionnelle, soit qu'ils se trouvent exclus par la logique de la surgénérosité, soit que les biens aient des prix traditionnellement fixés, l'effort du vendeur se bornant à mettre en vente des quantités aussi importantes que possible. Enfin, le don établit entre deux *personnes* un lien supra-économique, le contre-don étant déjà « présent » dans la relation interhumaine qui en est l'occasion et à laquelle il confère solennité ; le crédit suppose au contraire l'impersonnalité totale des relations et la considération d'un avenir purement abstrait. Ainsi s'opposent deux conceptions radicalement différentes des transactions, des valeurs économiques et humaines les plus fondamentales, l'une fondée sur l'honneur et le prestige, l'autre sur l'intérêt et le calcul [8].

Caractéristique enfin de cette civilisation où les relations économiques sont toujours *personnelles* et *directes*, l'absence de conflits de classe : sans doute des différences considérables de fortune et de statut séparent-elles le patron de l'ouvrier ou le propriétaire terrien du « métayer », mais le pacte qui les unit s'interprète dans la logique de l'honneur, en sorte que le conflit majeur est moins entre salariés et patrons qu'entre emprunteurs et usuriers.

Tout se passe comme si cette société se refusait à regarder en face la réalité économique, à la saisir comme régie par des lois propres, différentes de celles qui règlent les rapports interpersonnels et plus précisément familiaux. De là une ambiguïté permanente : les échanges jouent à la fois dans les registres de l'intérêt qui ne s'avoue pas et de la générosité qui se proclame, les mobiles proprement économiques (à notre sens) demeurant toujours dissimulés sous le voile de la fraternité, de la loyauté ou du prestige. La logique du don, de l'entraide ou du pacte d'honneur n'est-elle pas une façon de surmonter ou d'obnubiler les calculs de l'intérêt ? Si le don, comme le crédit, entraîne le devoir de rendre plus, cette obligation de l'honneur, si impérative soit-elle, demeure tacite. Le contre-don étant différé, l'échange généreux à l'opposé du « donnant donnant » ne tend-il pas à voiler, en la déployant dans la succession temporelle, la transaction intéressée qui n'ose s'apparaître dans l'instant ? Tout se passe comme si cette société s'ingéniait à dénier aux actes et aux rapports économiques, leur sens proprement et strictement économique, en mettant l'accent sur leur signification et leur fonction symboliques [9].

I. L'Islam et la société nord-africaine

Partout au Maghreb, l'empreinte et l'emprise de l'Islam ; rien de si clos qui ne se soit saisi, élaboré ou réinterprété en référence au dogme coranique. Formules de politesse ou gestes sociaux qui sont autant d'affirmations des valeurs islamiques, conversation quotidienne ponctuée d'eulogies et d'invocations et tant d'autres traits manifestent la prise étroite de la religion sur la vie. De la naissance à la mort tout un enchaînement de cérémonies, de rites, de coutumes, de règles islamiques ou *islamisées*. Ce sont les obligations et les interdits, la distinction entre les viandes licites et illicites, l'interdiction des boissons fermentées, des jeux de hasard ou du prêt à intérêt. C'est la circoncision ou le port du voile. Ce sont les tribunaux qui jugent selon la jurisprudence coranique et les cadis investis d'une fonction à la fois religieuse et sociale. Ce sont les rites qui entourent la naissance et la mort, qui marquent tous les actes de l'existence, le repas, la maladie, le mariage. Ce sont les fêtes religieuses qui rythment la vie sociale et familiale ; l'appel à la prière que lance le muezzin, cinq fois par jour, du haut des minarets et qui scande la durée. Ce sont les liens conjugaux, les lois testamentaires, les coutumes domestiques, institutions juridiques, religieuses et sociales à la fois. C'est le sentiment de participer à la communauté des croyants et d'appartenir à la « Maison de l'Islam ». Bref, l'Islam est l'atmosphère même dans laquelle baigne toute la vie, non seulement la vie religieuse ou intellectuelle, mais la vie privée, la vie sociale et la vie professionnelle.

Cependant, considérer l'Islam comme la *cause* déterminante ou prédominante de tous les phénomènes culturels ne serait pas moins abusif que de tenir la religion vécue pour un simple *reflet* des structures économiques et sociales. En effet, l'Islam entendu comme message religieux n'est pas lié à un système économique ou social particulier et l'on peut, au nom du même dogme, justifier des ordres politiques ou des systèmes économiques radicalement différents. En second lieu, il existe des analogies manifestes entre l'Islam *vécu* et la religion des civilisations qui n'ont pas connu la révolution industrielle, particulièrement touchant l'attitude à l'égard de l'économie. Ceux qui tiennent pour caractéristique de l'Islam l'emprise absolue et totale de la religion sur la vie, l'indistinction du dogme et du droit, du droit

et de la morale, du spirituel et du temporel, n'auraient-ils pas pris une attitude à l'égard de la religion qui n'est pas propre au Musulman et qui doit être comprise comme un aspect d'une attitude globale à l'égard du monde, pour un caractère propre à l'esprit de l'Islam ? N'auraient-ils pas confondu l' « état théologique » de la société musulmane avec la théologie de la religion islamique ?

Soit par exemple l'attitude traditionaliste que l'on a souvent imputée au « fatalisme » musulman. Sans doute le traditionalisme tenait-il son style particulier, dans l'Algérie originelle, du fait que tous les actes étaient teintés de religiosité : marabouts, confréries et *khuwan* constituaient l'encadrement de la vie rurale ; le culte des saints patrons, solidaire du cycle des travaux et des saisons, du calendrier social et rituel, conférait une forme vivante et parlante aux aspects les plus froids du dogme ; les formules innombrables qui scandent la conversation quotidienne et où s'expriment la résignation devant les hasards de l'existence, l'abandon de soi à la volonté divine et la soumission au *maktub*, ne pouvaient que renforcer l'attitude vécue en lui fournissant un langage, c'est-à-dire des justifications et des rationalisations. Il n'en est pas moins vrai que les traits fondamentaux de l'esprit traditionaliste, c'est-à-dire la soumission à la nature et à la durée, s'observent dans la plupart des civilisations qui ont ignoré la révolution industrielle et ne peuvent donc être tenus pour *conséquences* de l'adhésion à l'Islam.

De plus les théologiens observent que le Coran balance entre la doctrine de la prédestination et l'affirmation du libre arbitre. Que le dogme de la prédestination qui aurait pu demeurer réservé aux docteurs de la foi soit devenu une croyance populaire, profondément vécue et réaffirmée en toutes circonstances, que les croyants aient retenu plutôt l'aspect « fataliste » du message coranique et qu'ils y aient trouvé la justification d'un style de vie traditionaliste (alors que la prédestination ne signifie pas prédétermination et que la croyance en la prédestination peut animer une « conduite de la vie » tout opposée), voilà qui fait le problème. Expliquer l'attitude « fataliste » du croyant par la seule efficace de la religion, ne serait-ce pas invoquer au titre d'explication cela même qu'il faut expliquer [10] ?

Le message religieux est allusion et ellipse ; il suggère plus qu'il ne définit. Il est caractérisé par la surabondance de sens et par la pluralité d'aspects. Par suite, il ne se donne que par profils et ne se livre jamais en totalité dans chacun de ses profils. On a souvent observé que les aspects du message coranique qui apparaissent, aux yeux du théologien, comme les plus grossiers et les plus superficiels, ont souvent revêtu, dans la vie sociale, la plus grande importance. Inversement, ce ne sont pas les conduites les plus formellement prescrites qui sont le plus rigoureusement pratiquées. Rares sont, par exemple, les Musulmans algériens qui font les cinq prières quotidiennes, surtout dans le milieu urbain, cependant que des prescriptions secondaires du point de vue du dogme (tabous alimentaires, circoncision, voile, etc.) sont scrupuleusement observées et jouent un rôle important dans la vie de la communauté religieuse. On sait aussi que l'Islam historique est tout le contraire d'une réalité monolithique et que l'on peut y distinguer des tendances profondément différentes et même opposées (moderniste, traditionaliste, laïciste, réformiste). Donc, tout se passe comme si la religion vécue d'une société était le résultat d'une sélection, sélection qui manifesterait l'ensemble de choix (conscients ou inconscients) que cette société accomplit par son existence même. Sans nier que chaque message religieux a sa structure propre et présente un système original de significations et de valeurs qui se proposent au titre de « potentialités objectives », sans nier que parmi ces potentialités il en est qui s'offrent avec plus d'urgence et sont investies d'une plus grande prétention à exister, on doit admettre que tout se passe comme si chaque société, à chacun de ses moments, « choisissait », en référence au système de ses choix fondamentaux (la culture *étant* un système de choix que personne ne *fait*), les aspects du message qui seront actualisés tandis que d'autres tomberont dans l'oubli.

De là vient que l'ensemble des « choix » objectivement opérés dans les domaines religieux, économique, politique et ainsi de suite paraît s'organiser autour de la même intention fondamentale. La force de l'Islam algérien tient en effet à ce qu'il est, dans son esprit, en harmonie avec l'esprit de la civilisation algérienne. Le message coranique enferme des prescriptions conformes au style de vie traditionaliste et le système de normes qu'il propose s'accorde aux structures profondes de la société algérienne. Mais n'est-ce pas seulement au prix d'une distinction arbitraire entre les schèmes implicites du comportement et les normes explicites d'essence religieuse que l'on peut faire apparaître le miracle d'une harmonie préétablie ? Les schèmes de comportement ne sont-ils pas en réalité des normes imposées par la religion lors même qu'ils ne sont pas saisis comme tels ? Soit par exemple l'interdiction du prêt à intérêt. L'influence du dogme n'est-elle pas là manifeste et ne peut-on conclure que la morale islamique détermine l'éthos économique de l'Algérie ? En réalité, l'emprise de la religion sur la vie et en particulier sur la conduite économique tient à ce qu'elle *prêche des convertis*, que les normes et les valeurs qu'elle propose sont en accord avec les schèmes de comportement. Le crédit auquel on a recours étant un crédit de consommation et non de production, la conscience populaire s'élève avec force contre l'usurier abusif. Dans la société algérienne originelle, la pratique de la spéculation est laissée aux membres de sectes hétérodoxes tels que les Mozabites ou de confessions différentes, les Israélites [11]. Le système de valeurs implicitement affirmées dans l'activité économique ne fait aucune place ouvertement reconnue aux valeurs matérielles. En outre, l'interdiction du prêt à intérêt est-elle autre chose que l'envers négatif d'une prescription positive de la morale de l'honneur, à savoir le devoir d'entraide fraternelle ? Bref, l'éthos économique de cette civilisation trouve une *expression* parfaite dans l'éthique islamique. Exaltation de l'attitude de contemplation plutôt que de l'action, sentiment de l'inanité de toutes choses terrestres, condamnation de l'amour des richesses et de la cupidité, du mépris des pauvres et des malheureux, encouragement aux vertus d'hospitalité, d'entraide et de civilité *(adab)*, sentiment de la fraternité religieuse dépourvue de fondement économique et social, autant de prescriptions du dogme coranique qui s'accordent étroitement aux structures de la société algérienne. L'Islam historique codifie la conception de la propriété caractéristique de la société algérienne (indivision, droit de préemption, etc.). Le Coran fait de la famille agnatique la base de l'*umma* et reconnaît le groupe des agnats comme le sujet essentiel de droit : de là toutes les règles concernant le mariage, la répudiation ou l'héritage, de là le primat du groupe et le statut inférieur de la femme. Enfin, l'Islam, tout en travaillant à créer une communauté universelle fondée sur d'autres liens que ceux de la parenté, laisse subsister des communautés sociales telles que le clan ou la tribu, en sorte que les liens du sang ont continué longtemps à l'emporter, au moins dans le monde rural, sur ceux qui découlent de l'appartenance à la communauté musulmane.

C'est donc parce qu'il existe une « parenté de choix » ou, mieux, une *affinité structurale*, entre le style de vie que favorise la religion musulmane et le style de vie propre à la société algérienne que le message coranique a pu pénétrer si profondément cette société. Mais en outre, on a le sentiment que, ayant posé au message religieux les questions que l'existence faisait surgir pour elle, la société algérienne a retenu essentiellement les réponses qui *consacrent*, c'est-à-dire corroborent et ratifient, sanctionnent et sanctifient, les réponses qu'elle a déjà fournies par son existence même. Ainsi le lien entre la société algérienne et la religion musulmane n'est pas celui de la cause et de l'effet, mais plutôt de l'implicite et de l'explicite, du vécu et du formulé. La religion musulmane fournit la *langue par excellence* dans laquelle s'énoncent les règles tacites de la conduite. La société algérienne s'avoue et se proclame musulmane et le propre de cet aveu est de faire être ce qu'il avoue par le seul fait de le formuler.

Résultat d'un dialogue inextricable entre les structures profondes de la société et les normes proposées par le message religieux, la religion historique est une des formes de la conscience que la communauté

prend d’elle-même. « L’homme, écrit Wilhelm von Humboldt, appréhende les objets essentiellement (...) comme le langage les lui présente. Selon le même processus par lequel il dévide le langage hors de son être propre, il s’enchevêtre lui-même en lui ; et chaque langage dessine un cercle magique autour du peuple auquel il appartient, un cercle dont il ne peut sortir qu’en bondissant dans un autre. » La religion historique, au titre de langage, n’est pas la simple reproduction de la réalité, mais la forme symbolique à travers laquelle cette réalité elle-même se révèle. Elle dévoile le réel, mais en même temps le voile, puisqu’il ne se dévoile qu’à travers elle. Les paroles rituelles, souhaits, réflexions concernant l’existence, les interdits et les prescriptions, les formules innombrables du langage quotidien ne décrivent pas seulement le monde et l’expérience vécue mais, en les exprimant, les constituent, en les disant, les font être selon le dire.

La vie religieuse de l’Algérie témoigne de cette accommodation réciproque des normes proposées par la religion et des modèles inconscients. Parmi les prescriptions fondamentales, les plus unanimement observées sont celles dont le caractère social est le plus nettement marqué ; ainsi, le jeûne du Ramadhan, contrôlé par la pression de l’opinion, est presque unanimement pratiqué, tandis que la prière est souvent négligée. L’Islam est vécu comme pression plutôt que comme appel, et la religion des masses tend à assurer un minimum de conformité extérieure des comportements. Cette forme de religiosité qui s’exprime essentiellement en des conduites réglées par les prescriptions rituelles et régies par la coutume, tient au style de vie propre aux masses beaucoup plus qu’à la religion musulmane elle-même. « Une religiosité “héroïque” ou de “virtuose”, écrit Max Weber, s’est opposée à une “religiosité des masses” ; à cet égard, il ne faut, en aucun cas, entendre par “masse” ceux qui dans l’organisation séculière en états sont placés à un rang social inférieur, mais bien ceux qui, du point de vue religieux, ne sont pas “musiciens”. » Et comment le seraient-ils ? La grande majorité des Musulmans d’Algérie n’a pas accès aux textes religieux et ne connaît souvent le message de Mohammed qu’à travers des traditions orales qui le déforment et le caricaturent ; elle ne possède que des bribes de la loi musulmane, souvent réinterprétées et entremêlées de croyances populaires. L’enseignement coranique, autrefois florissant, même dans les campagnes, a perdu de sa vitalité et de son dynamisme. De plus, en raison de l’absence de clergé constitué, l’éducation religieuse des masses reste rudimentaire. Les formules et les comportements rituels se transmettent plus aisément que le corpus doctrinal, réservé aux lettrés. Aussi ne faut-il pas s’étonner que la ferveur et l’élan du cœur le cèdent souvent aux automatismes de la coutume et aux illusions de la superstition [12].

Dans la société traditionnelle, à la religion des citadins, des bourgeois souvent cultivés et raffinés qui ont conscience d’appartenir à une religion universelle et s’efforcent de définir leur religiosité contre le ritualisme des campagnards – les villes ont été le lieu d’élection du réformisme – s’opposait la religion des ruraux, tout imprégnée de survivances, profondément enracinée dans le terroir, et ignorante, en général, des subtilités du dogme ou de la théologie. Mais chacune de ces formes de religiosité se définissait en référence à l’autre : la religion des campagnes, si éloignée fût-elle, dans son esprit et dans ses pratiques, de la religion musulmane authentique, procédait cependant de l’Islam du fait qu’elle ne cessait de se juger par rapport à lui et de s’interpréter selon les normes islamiques ; la religion des citadins n’ignorait pas, de son côté, les croyances naturistes, la crainte des « génies » ou le culte des saints [13].

L’Islam des communautés rurales est étroitement chevillé à la réalité culturelle ; il est en corrélation étroite avec les structures sociales et les activités économiques. Cette religiosité est le fait d’un homme communautaire pour qui l’expérience de la collectivité constitue l’expérience originaire du sacré. La vénération du chef de famille, symbole de la communauté et prêtre de la religion domestique, le culte

des ancêtres, lieu géométrique, autrefois, de tous les rites, témoignent que la famille étendue, clé de voûte du système culturel, est aussi une unité sacrée. Culte de la nature, grottes, sources, arbres et rochers, croyance que le monde est peuplé de « génies », êtres mystérieux, présents en tous lieux, et habité d'un sacré diffus et impersonnel, la *barakah,* puissance mystérieuse et bienfaisante qui favorise les êtres d'élite et peut être transmise par hérédité, par initiation ou par l'emprunt du nom, pratiques magiques destinées à conjurer les forces naturelles et à procurer la fécondité des champs et des femmes, c'est bien là une religion de paysan, qui éprouve le sentiment profond de la dépendance à l'égard du monde et, mettant l'accent sur le rite, fait de la vie une sorte de liturgie ininterrompue.

Le Dieu du dogme coranique demeure lointain, inaccessible et impénétrable ; l'homme du peuple éprouve le besoin de rapprocher la divinité et de se rapprocher d'elle en faisant surgir des médiateurs et des intercesseurs. Le fellah ou la femme du peuple, qui ignorent tout, bien souvent, de la vraie religion, sollicitent les grâces qu'ils désirent de ces saints à la fois prestigieux et familiers, humains et surhumains, dont les anciens rapportent les miracles, qui sont liés à des lieux particuliers, à une région et parfois à une tribu, et investis de fonctions déterminées. Doués de la *barakah,* ils peuvent guérir la maladie, prévoir l'avenir ou donner la fécondité. C'est ainsi que la croyance en la *barakah* est devenue le fondement essentiel de l'organisation des confréries religieuses et des *zawiyah-s* qui se réclament de l'autorité d'un saint vénéré et puissant. Marabouts et dignitaires des confréries proposent une religion qui parle au cœur et à l'imagination ; par leur puissance matérielle et morale, ils exercent une influence immense sur la vie des campagnes. En somme, l'Islam tient sa force et sa forme, dans le monde rural, de ce qu'il s'est accommodé aux aspirations des ruraux en même temps qu'il les assimilait et qu'il a été façonné par elles en même temps qu'il les façonnait. La religion populaire est le lieu et le résultat d'un dialogue constant et complexe entre les forces du terroir et le message universel. L'attitude de l'orthodoxie à l'égard de cette religion marginale a toujours été à la fois d'intransigeance et de tolérance. La tendance à considérer les droits particuliers, les coutumes berbères par exemple, ou les croyances magiques et les cultes naturistes comme survivances ou déviations, a toujours été contrebalancée par l'effort plus ou moins méthodique pour absorber ces formes de religiosité ou de droit sans les reconnaître. Le droit pénal et civil a ainsi intégré, sans leur accorder vraiment un caractère d'obligation, une foule d'institutions locales. De son côté, la religion « liminaire » se rapporte sans cesse à la religion universelle. De là un enchevêtrement inextricable d'attitudes réciproques : pratiques animistes ou magiques qui se réinterprètent, tant bien que mal, dans le langage de la religion universelle (ainsi, il est fréquent que les sources, les grottes ou les rochers vénérés soient placés sous la protection d'un saint personnage) ; préceptes de la religion universelle redéfinis en fonction des coutumes locales ; défense obstinée de l'originalité et reconnaissance unanime et intime de l'appartenance à l'Islam. À l'attitude honteuse et secrète inspirée par le contact avec l'orthodoxie vient toujours s'opposer l'affirmation parfois outrée de l'originalité irréductible. Le jeu des réinterprétations, des oppositions et des transactions a fait de l'Islam algérien une totalité complexe et originale où l'on ne saurait, sans arbitraire, distinguer ce qui est proprement islamique et ce qui tient au fond local, et faire le départ entre les croyances agraires et la foi proprement religieuse. L'Islam nord-africain se présente comme un ensemble hiérarchisé où l'analyse peut isoler différents « niveaux » : dévotion animiste, cultes naturistes, rites agraires ; culte des saints et maraboutisme ; pratique réglée par la religion ; droit appliqué ; dogme et ésotérisme mystique. L'analyse différentielle décèlerait sans doute des « profils religieux » très divers, manifestant l'intégration hiérarchique, en chaque individu, des différents niveaux dont l'importance relative varie selon les conditions d'existence et l'éducation.

La religion historique, unie par mille liens à la réalité culturelle, ne pouvait manquer de ressentir le contrecoup des bouleversements qu'a subie la société algérienne du fait du contact de civilisations et de

la situation coloniale. De sorte que l'on peut discerner aujourd'hui, à côté de l'Islam traditionnel, Islam des communautés rurales ou des citadins, une religiosité des masses. La désagrégation des communautés organiques et l'urbanisation ont donné naissance à un sous-prolétariat dépourvu de racines et de traditions, d'aspirations et de convictions, de liens et de lois. Arrachés à l'encadrement familial et social dans lequel se passait toute leur vie et en particulier vie religieuse, privés de l'atmosphère de religiosité qui émanait de la vie collective, placés dans des conditions matérielles difficiles et radicalement nouvelles, les sous-prolétaires des villes et les paysans « dépaysannés » n'ont d'autre choix que l'indifférence ou la superstition, l'inclination à l'indifférence se trouvant freinée cependant par la situation historique qui fait de l'Islam un signum social et politique. La superstition est une piété d'institution, une suite de gestes vidés de sens, passivement et mécaniquement accomplis, un ensemble de conduites déterminées par la soumission sans ferveur à une tradition altérée. La rupture avec la tradition entraînée par l'émigration, le contact avec la civilisation technicienne tout entière tournée vers des fins profanes, le passage du clan dont les membres sont unis par des liens sacrés à l'usine et à l'atelier, au parti et au syndicat, où la solidarité se fonde sur l'intérêt matériel ou le choix politique, autant d'influences qui entraînent une véritable transmutation des valeurs et détruisent le sol dans lequel la religiosité traditionnelle plongeait ses racines.

Notes

[1] Les Israélites, au nombre de 150 000 environ, se divisent, selon leur origine, en deux groupes, les « Espagnols » chassés d'Espagne en 1492 et les autochtones, très proches par leurs mœurs et leur civilisation des autres Algériens. Ils participent en grande majorité au secteur économique moderne et au style de vie européen, tout en conservant nombre de leurs traditions. Ils sont surtout nombreux dans les villes.

[2] Le principe de dissimilation jouant essentiellement à l'égard des Européens, la situation coloniale et la guerre ont contribué à effacer les particularismes et ont favorisé la formation d'une conscience nationale.

[3] Il faut distinguer le traditionalisme traditionnel et le traditionalisme colonial. Dans un cas, fidélité à soi, dans l'autre cas, opposition à autrui. Dans un cas, adhésion intime aux valeurs proposées par une tradition sacrée, dans l'autre, résistance passive opposée à l'intrusion de valeurs importées et imposées.

[4] La polygamie est en régression constante (89 000 polygames en 1886 contre 29 571 en 1954). Le rapport des polygames à la population masculine totale est tombé de 64 ‰ en 1911 à 30 ‰ en 1948. La proportion est plus forte dans les territoires du Sud (47,2 ‰ contre 23 ‰ dans le département d'Alger en 1948). Elle est très faible dans les zones montagneuses.

[5] Cf. P. Bourdieu, La parenté comme représentation et comme volonté, in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 71-151.

[6] Sur la « découverte » du travail et du profit qu'entraîne la généralisation des échanges monétaires et du salariat, voir P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, Paris, Éd. de Minuit, 1964, p. 61-84.

[7] Cf. Pierre Bourdieu, La société traditionnelle, attitude à l'égard du temps et conduite économique, in *Sociologie du travail*, janvier 1963, p. 24-44.

[8] Cf. P. Bourdieu, The Attitude of Algerian Peasant toward Time, in J. Pitt-Rivers (ed.), *The Mediterranean Countryman*, Paris, Mouton, 188, p. 55.72.

[9] Sur la transformation des attitudes économiques et sur la genèse d'une conscience de classe corrélative de l'insertion dans une économie capitaliste, voir P. Bourdieu, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 107-128.

[10] On pourrait faire une analyse analogue à propos du caractère social des devoirs religieux. Que les conduites religieuses fondamentales (prière, jeûne, aumône, pèlerinage) prennent souvent la forme de manifestations sociales, que l'observance des impératifs religieux soit souvent imputable, essentiellement, à la pression du groupe, tous ces traits, ainsi que beaucoup d'autres, ne sont aucunement spécifiques de la religiosité musulmane et doivent être compris en référence au type de sociabilité que favorise la société algérienne : le rapport avec autrui prime le rapport de soi à soi et par suite le sentiment de la faute comme honte devant autrui l'emporte sur le sentiment du péché comme honte devant soi ou devant Dieu.

[11] Dans les villes, le prêt à taux usuraires a toujours été pratiqué, sous des formes larvées, par certains Musulmans.

[12] La pratique de la religion musulmane et surtout des prescriptions dont l'aspect social est manifeste (jeûne, etc.) constitue aussi, dans le contexte colonial, une forme de la défense de la personnalité et se trouve ainsi investie de la fonction de signe, signe qui exprime à la fois une alliance et une exclusion. Par là s'explique, au moins en partie, l'islamisation consécutive à la conquête (v. g. édification de mosquées en Kabylie : entre 1925 et 1945) et la recrudescence de la pratique depuis 1955.

[13] Il y aurait lieu de distinguer aussi une religiosité masculine et une religiosité féminine.

Chapitre VI

L’aliénation

Cette société qui réalise son équilibre au niveau le plus élevé possible dans les limites imposées par la médiocrité des techniques et dont l’intégration semble d'autant plus forte que son adaptation au monde naturel demeure incertaine et précaire, a subi, du fait de la colonisation et de l’irruption de la civilisation européenne, une mise en question radicale. De là ces phénomènes de déstructuration et de restructuration dont on peut définir les principales lois : loi des taux inégaux de changement, certains aspects du système culturel se transformant plus rapidement que les autres (par exemple, démographie d’une part, économie et techniques d’autre part), ce qui entraîne un déséquilibre profond ; loi de compatibilité différentielle qui permet de définir la limite des emprunts possibles entre deux systèmes, limite au-delà de laquelle l’emprunt ne peut plus être intégré qu’au prix d’une mutation globale de la société ; loi du contexte selon laquelle l’emprunt est réinterprété en fonction du contexte d’accueil ; loi du changement d’échelle et du changement de cadre de référence, selon laquelle les traits culturels vernaculaires se trouvent altérés dans leur signification profonde lorsqu’ils se situent dans un ensemble culturel nouveau : par exemple, situés dans le cadre de l’économie monétaire, la dot tend à être interprétée comme prix d’achat et le lien d’honneur entre maître et *khammès* devient simple rapport entre le capital et le travail (salariat) ; loi enfin de l’interconnexion des éléments culturels selon laquelle une altération de détail suffit, en certains cas, à déterminer un bouleversement radical et global.

I. Le système colonial

La société coloniale est un système dont il importe de saisir la logique et la nécessité internes du fait qu’il constitue le contexte en référence auquel prennent sens tous les comportements et en particulier les rapports entre les deux communautés ethniques. Aux transformations résultant inévitablement du contact entre deux civilisations profondément différentes tant dans le domaine économique que dans le domaine social, la colonisation ajoute les bouleversements sciemment et méthodiquement provoqués pour assurer l’autorité de la puissance dominante et les intérêts économiques de ses ressortissants. Ainsi, les grandes lois foncières, essentiellement le Cantonnement, le *Senatus Consulte* de 1863 et la loi Warnier de 1873, ont été conçues par leurs promoteurs mêmes comme instruments de désagrégation des structures fondamentales de l’économie et de la société. Véritable vivisection sociale que l’on ne saurait confondre avec la simple contagion culturelle, cette politique agraire, qui tendait à transformer les terres indivises en biens individuels [1], a facilité la concentration des meilleures terres aux mains des Européens, par le jeu des licitations et des ventes inconsidérées, en même temps que la désintégration des unités sociales traditionnelles, privées de leur fondement économique, la désagrégation de la famille du fait des ruptures d’indivision, enfin ‘l’apparition d’un prolétariat rural, poussière d’individus dépossédés et misérables, réserve de main-d’œuvre à bon marché. À quoi il faudrait ajouter la mise sous séquestre, à la suite des révoltes, des meilleures terres, les expropriations, le code forestier, la réglementation des parcours et tant d’autres mesures inspirées ou imposées à l’Administration par la considération préférentielle ou exclusive de l’intérêt des Européens.

D’après les statistiques agricoles, 22 037 exploitations européennes (dont 13 017 de moins de 50 ha, soit 59 %, 2 635 de 50 à 100, 2 588 de 100 à 200, 3 797 du plus de 200, soit 17 %) occupent 2 726 000 ha tandis que 630 732 exploitations autochtones (dont 438 483 de moins de 10 ha, soit 69 %, 167 170 de 10 à 50, 16 580 de 50 à 100, 8 499 de plus de 100, soit 1,3 %) couvrent 7 349 160 ha, la surface moyenne d’une exploitation étant respectivement de 120 et de 11 ha. En outre, tandis que les propriétés européennes, souvent irriguées, plus fertiles, portent des cultures riches (348 400 ha de vignes ; agrumes, primeurs), les terres des Algériens sont constituées pour moitié de parcours, le reste comprenant surtout des sols favorables aux céréales et aux cultures arbustives (figuier et olivier) et produisant des rendements très faibles. Mais l’État ne s’est pas contenté de faciliter l’installation des colons en leur procurant des terres. Il leur a apporté une aide constante et diverse : création de l’infrastructure indispensable à l’agriculture, drainage et irrigation (les trois quarts des terres irriguées appartiennent à des Européens : or, 1 ha irrigué produit dix fois plus que 1 ha de culture sèche et pour certaines cultures vingt à trente fois) ; assistance financière et technique, protection commerciale.

Entre les années 1830 et 1880, l’État s’efforce d’installer des colons sur les terres qu’il accapare, achète ou libère. Il s’agit d’une petite colonisation, aux progrès très lents, aux réussites incertaines. Pauvres en capitaux, soucieux d’obtenir une récolte dans l’année, les premiers colons se consacrent surtout à la culture des céréales. La crise phylloxérique qui frappe le vignoble français en 1880 détermine une mutation brusque de la colonisation avec l’introduction de la culture de la vigne. Celle-ci exige de gros investissements en matériel d’exploitation, de stockage et de transformation ; de là le développement de la coopération ; de là aussi le lien qui unit la viticulture et la Banque : c’est en 1880 que la Banque d’Algérie est autorisée à consentir des crédits privés. Cette agriculture capitaliste produit pour l’exportation (43 % de la valeur des exportations en 1907 ; 66 % en 1933 ; 39 % en 1956) : c’est en 1884 que l’on revient à l’Union douanière. Le réseau ferré, créé entre 1879 et 1892, dessert les grandes régions viticoles. Les ports se développent. Les viticulteurs, unis en syndicats, forment des groupes de pression qui manifestent leur puissance dans les domaines économique et politique. De 1900 à 1946, l’autonomie financière laisse aux Délégations financières, où siègent 50 propriétaires fonciers sur 72 délégués, la gestion du budget algérien. Les premières industries créées fournissent les produits indispensables à l’entretien des plantations et traitent les sous-produits de la fermentation. Parallèlement, la population européenne croît, passant de 410 000 à 780 000 entre 1882 et 1911, en même temps qu’elle se différencie : les 11 500 possesseurs de vignobles sont éminemment privilégiés par rapport aux producteurs de céréales (160 000 F de revenu brut à l’hectare contre 30 000). La propriété se concentre [2]. L’opposition entre l’Est et l’Ouest s’accentue, le vignoble ne cessant de gagner en Oranie (67 % du total en 1954) et de régresser dans l’Algérois et le Constantinois. Mais la viticulture est essentiellement européenne. Aussi l’essor de la vigne coïncide-t-il avec l’apparition d’une ségrégation dans l’espace que révèle la structure régionale de l’Algérie : d’une part la façade riche de plaines et de collines littorales portant 75 % du vignoble et 80 % de la population européenne (villes comprises), d’autre part, les Hautes Plaines vouées à la culture des céréales et à l’élevage du mouton [3]. La viticulture exigeant une main-d’œuvre abondante, les *fallaḥ-s* dépossédés et les anciens khammès deviennent les ouvriers des colons. La distance s’accroît entre le colon qui vit de plus en plus à la ville, laissant son exploitation à des gérants ou des contremaîtres, et ses ouvriers algériens, très mal payés.

Avec le statut viticole de 1929, le vignoble cesse rapidement de s’agrandir et atteint un maximum de 400 000 ha en 1935. L’équilibre fondé sur l’expansion continue se trouve rompu. Comme l’observe M. Isnard, « au risque succède le privilège, celui de l’exploitation particulièrement rémunératrice de la vigne... Aux pionniers succèdent des bourgeois, jaloux de leurs avantages légaux, âpres à défendre leurs

intérêts de classe, revendicatifs, toujours prêts, dans les différends, à exiger aide et protection de l'État. Après avoir été progressive, révolutionnaire même, la vigne est devenue une culture conservatrice ». Cependant la culture des agrumes, exigeant aussi de gros capitaux, vient prendre le relais, parallèlement à l'extension des surfaces irriguées (construction des grands barrages) et à l'ouverture du marché métropolitain (guerre civile d'Espagne). Les années 1940 à 1953 marquent l'arrêt de la progression de la colonisation, les achats des Algériens aux Européens excédant les achats des Européens aux Algériens.

Les progrès de l'agriculture coloniale coïncident avec une régression nette de l'agriculture autochtone. L'abîme n'a cessé de se creuser entre les deux secteurs de l'agriculture, l'un utilisant les méthodes et les techniques les plus modernes, l'autre (environ 5 125 000 personnes) demeurant fidèle aux procédés et aux instruments traditionnels. Tandis que la part du produit national revenant aux colons a constamment augmenté en valeur relative et absolue, la part des Algériens diminuait sans doute en valeur absolue, en tout cas en valeur relative, la population ne cessant de s'accroître. Bien que la superficie cultivée par les *fallaḥ-s* ait grandi, mais aux dépens des pâturages (de là vient, en partie, la diminution du troupeau) et sur les terres pauvres, on a calculé que la quantité de grain disponible était de 5 qx par habitant en 1871, de 4 qx en 1900 et de 2,5 qx en 1940. C'est que les rendements semblent avoir baissé (5 qx à l'hectare en moyenne pour les céréales entre 1950 et 1956) tandis que la population s'accroissait à une allure très rapide, en raison, d'une part, du taux de natalité très élevé, lié étroitement à la paupérisation et à la rupture des équilibres économiques et sociaux, d'autre part de la baisse du taux de mortalité, surtout infantile, conséquence de l'action sanitaire.

Ainsi le déséquilibre entre la population, la surface cultivable et les ressources s'aggrave sans cesse. Les 438 483 tout petits propriétaires ne peuvent plus vivre sur des lopins qui ont moins de 5 ha en moyenne. Depuis 1948, la population agricole demeure sensiblement constante (5 800 000) ; on estime que, sur 2 700 000 hommes en âge de travailler, 1 700 000 sont occupés, en moyenne, cent jours par an. Pour l'ensemble des Algériens vivant de l'agriculture, le revenu moyen par famille est évalué en 1957 à 175 000 F par an environ. Les Européens produisaient en 1954 55 % du revenu brut total, les Algériens 45 % seulement (dont 20 % pour l'élevage). Les recettes réelles, produit de la commercialisation, sont dans le rapport de 2 à 1 en faveur des Européens, l'autoconsommation absorbant plus de 40 % de la production chez le *fallaḥ*, contre 3 à 4 % chez le colon. Grande partie de la population rurale se maintient péniblement au niveau de survie. De là, surtout à partir de 1930, l'urbanisation pathologique des ruraux jetés hors des campagnes par la misère. Depuis 1954, le nombre des employés et des cadres moyens, jusque-là très faible, s'est fortement accru. Le commerce et l'artisanat occupent une bonne partie de la population. Mais, en 1957, ouvriers et manœuvres forment le groupe social le plus important ; la masse des chômeurs et des sous-employés serait demeurée constante entre 1954 et 1957, soit, avec leurs familles, 990 000 personnes environ, et aurait légèrement diminué entre 1957 et 1959.

Plus ou moins aveugle, plus ou moins méthodique selon les époques et les occasions, la politique coloniale de désagrégation systématiquement provoquée agissait dans le même sens que les lois des contacts de civilisations et des échanges interculturels dont elle précipitait l'action et accroissait l'efficacité.

I. La société coloniale

C'est en référence à la situation coloniale qu'il importe de saisir le style de vie propre aux Européens,

leur système de valeurs et le type de rapport qu'ils entretiennent avec les colonisés. En effet, à considérer cette société comme un empire dans un empire, en dehors de tout rapport avec la société colonisée et la société métropolitaine [4], à n'en retenir que les origines et la structure [5], on laisserait échapper ce qui en fait la spécificité.

L'histoire de l'implantation de la société européenne permet d'en comprendre mieux les traits originaux. Les premiers colons, installés en très grand nombre sur des lots trop réduits, ignorants souvent des techniques agricoles, affrontés à un climat difficile et malsain, dépourvus en général de capitaux, ont été souvent les victimes des spéculateurs, la petite colonisation (qui, en 1954, ne couvrait que 1,5 % de la propriété coloniale pour 8 000 exploitations) cédant progressivement la place aux grandes exploitations.

C'est au cours de l'ère de la viticulture que s'est forgé l'esprit propre aux Européens d'Algérie, en même temps que le paysage rural, la structure sociale et régionale de la campagne algérienne prenaient leur forme actuelle. Les premiers colons émigraient essentiellement pour vivre mieux qu'en France ; avec la réussite de la viticulture, aux *pionniers*, venus dans un pays neuf en héritiers d'une civilisation technicienne mais aussi en paysans désireux d'étendre leur propriété, succèdent les *spéculateurs capitalistes* qui consacrent la totalité de leur bénéfice, et même plus, à accroître leur domaine et à développer leurs moyens de production. Contraints, pour surmonter les aléas du climat, de travailler vite et, pour cela, de mettre en œuvre de gros moyens techniques, supposant de gros moyens financiers, les colons ont nécessairement recours au crédit. Ceci est vrai des céréaliculteurs, mais plus encore des viticulteurs. Aussi, en 1914 le rapport entre le montant des valeurs mobilières et la valeur totale des biens meubles et immeubles et en particulier de la propriété foncière demeurait extrêmement faible (32,5 et 73,7 % en France contre 4,5 et 6 % en Algérie). Si l'on ajoute que les colons sont dans une certaine mesure des déracinés, en rupture avec leur univers traditionnel, souvent isolés, contraints de tout créer, leur terre, leur univers, on comprend qu'ait pu se forger un esprit réaliste, plus attaché aux valeurs matérielles qu'aux spéculations de l'esprit. En même temps, un paysage nouveau se dessine : les champs travaillés à la machine, aux limites géométriques précises, aux sillons réguliers, les docks-silos gigantesques, les centres de vinification et, au cœur du domaine, la maison de colon, sont les témoins de cette prise de possession totale, de cette volonté d'emporter son univers avec soi et de l'imposer sans aucune concession à l'ordre traditionnel ; il en est de même des villages de colonisation aux rues tirées au cordeau et des grandes villes qui commencent alors à prendre leur visage actuel. C'est ainsi que, peu à peu, le colonisateur crée un environnement qui lui renvoie son image et qui est la négation de l'univers ancien, un univers où il se sent chez soi, où, par un renversement naturel, le colonisé finit par apparaître comme étranger.

Aux spéculateurs capitalistes, aux industriels de l'agriculture, succèdent les *héritiers,* nés dans ce monde façonné et modelé par leurs pères, animés souvent d'un esprit de parvenus attachés à défendre leurs privilèges [6]. Tout au long de l'histoire de la colonisation, l'Arabe s'éloigne ; l'Européen en est séparé de plus en plus par mille écrans ou obstacles interposés ; à preuve, l'évolution de l'image que la littérature et la peinture nous en donnent et qui va du romantisme et de l'exotisme à l'ignorance ou à la caricature. L'Européen connaît de moins en moins les populations autochtones, à mesure que s'institue cette sorte da ségrégation de fait, fondée sur les différences de niveau de vie et sur la ségrégation économique régionale. L' « Arabe » n'est plus perçu que sous l'angle du rapport économique avec l'Européen. Les relations sont toujours davantage teintées de paternalisme ou de racisme. À mesure que la colonisation s'implante et s'installe, la société algérienne se désagrège, donnant au colon une justification supplémentaire pour éviter et mépriser. Concentrée dans les villes, dans les quartiers européens des villes européennes [7], la population européenne vit entre soi et trouve dans une *presse*

complaisante toutes les justifications de son ignorance et de son indifférence concernant les drames, la misère et les révoltes des Algériens.

À mesure que les Européens s'éloignent des Arabes, ils s'éloignent de la France, non seulement de la France idéale dont toutes les valeurs apparaissent comme des naïvetés radicalement opposées à la logique de l'ordre colonial, mais des « Français de France », toujours suspects de libéralisme, qui jouent le rôle de bouc émissaire toutes les fois qu'il s'agit d'expliquer une discordance entre l'univers réel et l'univers imaginaire dans lequel toute cette société s'efforce de vivre.

Considérée synchroniquement, la société coloniale fait songer à un *système de castes*. Elle est composée en effet de deux « communautés » juxtaposées et distinctes. L'appartenance à chacune de ces communautés est déterminée par la naissance ; le type physique en est le signe comme parfois le vêtement ou le nom de famille. Le fait de naître dans la caste supérieure confère automatiquement des privilèges, ce qui tend à développer, chez celui qui en bénéficie, le sentiment d'une supériorité de nature. La séparation entre les castes se manifeste encore par la rareté de l'intermariage et des échanges de toutes sortes, repas, dons, etc. Les deux sociétés sont placées dans un rapport de supérieur à inférieur et séparées par une foule de barrières invisibles, institutionnelles ou spontanées, qui font que le rapport entre les membres des deux castes semble réduit, par une sorte d'accord tacite des parties en présence, au minimum indispensable. Il en résulte une ségrégation raciale de fait. La fonction du racisme n'est autre que de fournir une rationalisation de cet état de fait de manière à le faire apparaître comme un ordre de droit. De même, le paternalisme est la conduite privilégiée du supérieur tant que le système n'est pas mis en question et que chacun reste à sa place. La société européenne, *minorité majoritaire* sur les plans social, économique et politique, essaie, grâce à l'idéologie raciste, de transformer les privilèges en droits, bref, d'autoriser chaque société à être ce qu'elle est, la dominante, dominante, la dominée, dominée. Sans doute, la hiérarchie des statuts ne se superpose pas exactement à la hiérarchie des sociétés, les castes étant elles-mêmes divisées en classes. Mais si chaque caste présente une échelle de statuts hiérarchisés, s'il est permis à tout individu de la caste inférieure de gravir les échelons de sa caste, il est pratiquement impossible de franchir l'abîme qui sépare les deux échelles. L'esprit de caste étouffe la conscience de classe comme le montre l'attitude du petit peuple européen ; la conscience et la vie politiques prennent la forme d'un manichéisme. Mais le système colonial ne peut fonctionner que si la société dominée assume l' « essence » toute négative (l' « Arabe » est inéducable, imprévoyant, etc.) que la société dominante lui propose comme un destin. Aussi, à mesure que le système gagne en logique, il perd en existence ; à mesure qu'il tend à se réaliser pleinement, il tend à préparer, dans la réalité des faits, sa propre disparition [8].

I. La déculturation

Les phénomènes de désagrégation peuvent être observés dans toutes les dimensions de l'existence et sont tous inséparablement liés, bien que, pour plus de clarté, on soit contraint de les isoler : l'explosion démographique, déterminée par la coexistence d'une natalité extrêmement élevée, liée au paupérisme, et d'une mortalité sensiblement réduite par l'action sanitaire, est sans doute un des facteurs essentiels de déséquilibre, du fait que l'équilibre ancien, fort précaire, était fondé en partie sur la médiocrité du peuplement. La disparité entre la population et les ressources se trouve encore aggravée du fait que la terre, moins fertile et plus intensément exploitée [9], s'épuise vite, entraînant une baisse des rendements, et surtout parce qu'une population énormément accrue (au facteur démographique s'ajoutant la descente massive des montagnards vers les plaines) doit vivre sur un patrimoine considérablement réduit. En

sorte que les bases mêmes de l'ordre agraire étant ébranlées et en certaines régions détruites, on observe une baisse rapide du niveau de vie. L'économie traditionnelle, fermée et statique, ne peut soutenir la compétition avec une économie capitaliste, favorable aux féodalités financières, dotée d'outillage perfectionné, d'organismes créditeurs et d'une méthode d'exploitation à haut rendement, orientée vers l'exportation, qui a tôt fait de ruiner l'artisanat rural, le nomadisme et le semi-nomadisme, refoulés vers les Hautes Plaines. Pris dans l'engrenage de l'économie monétaire moderne et contraint de vendre au taux le plus bas aussitôt après la récolte, puis d'acheter au taux le plus haut pour faire la soudure, le paysan n'a souvent d'autres issues que l'emprunt à des taux usuraires, la vente des terres et l'émigration ou la condition de sous-prolétaire, « jugé également bon et inapte à tous les emplois » (Dresch), jeté dans la misère matérielle et surtout morale, désocialisé, « déshumanisé », atteint en ses valeurs vitales et habité par un sentiment de frustration chronique [10]. Avec la transformation du régime juridique de la propriété et l'immatriculation qui facilite la vente, toutes les « protections » de l'ordre agraire, telles que l'indivision, sont abolies ou perdent grande part de leur efficacité. En outre, la prédominance des valeurs économiques et, en particulier, monétaires, bouleverse un ordre fondé sur les rapports personnels. Ainsi, l'ancien lien de clientèle qui unissait le propriétaire et le métayer se trouve brisé : ou bien les avances sont saisies comme prêt de consommation, dont on exige restitution, et le khammès ne trouvant plus avantage préfère le salariat, ou bien on reste fidèle au système ancien, mais, quoique la situation soit identique à ce qu'elle était autrefois, tout est changé [11]. D'où l'apparition du *salariat*, rapport impersonnel entre le capital et le travail, et de l'ouvrier agricole, personnage inconnu de l'ancienne société, affranchi de sa famille ou de sa tribu. De plus, le colon et ses techniques, son sens de la glèbe, de la terre traitée comme matière première, le géomètre, avec la notion de limite, déterminent une transmutation des valeurs et l'écroulement des médiations entre le paysan et son patrimoine. Le style même du rapport entre l'homme et le sol se modifie ; avec les façons culturales et les techniques européennes, s'introduit une vision « matérialiste » de la terre et les anciens procédés perdent leur signification rituelle.

Or cette terre, on la voit s'étrécir au moment où l'on en découvre le prix. Aux anciennes valeurs de prestige et d'honneur, se substitue la valeur monétaire, impersonnelle et abstraite. Dans ce monde renversé, chacun s'adapte comme il peut, ou succombe : la tentation de convertir le lopin misérable en monnaie et en pouvoir d'achat est forte, et ceux qui lui cèdent vont grossir le prolétariat rural, déraciné et désorienté. Les plus habiles usent des techniques juridiques pour bâtir leur fortune ou constituer de grands domaines ; les grands seigneurs, répugnant à s'adapter, se contentent parfois de sauver une simple façade en hypothéquant leurs terres, ce qui, entre autres causes, entraîne un bouleversement complet des hiérarchies traditionnelles ; enfin, il y a ceux qui restent fidèles à la terre et la travaillent comme par le passé, mais avec une conscience infiniment plus aiguë de leur misère [12].

En raison de leur interconnexion fonctionnelle, les structures économiques et les structures sociales étaient vouées à une désagrégation parallèle et commune : émigration des prolétaires sans ressources et sans racines vers les villes, destruction de l'unité économique de la famille, affaiblissement des solidarités anciennes et des contraintes collectives, protectrices de l'ordre agraire, essor de l'individu et de l'individualisme économique, qui font éclater les cadres communautaires, autant de brèches dans l'édifice cohérent des structures sociales. Cet ébranlement de l'ordre ancien, les mesures administratives et politiques ne faisaient que l'amplifier : le *Senatus Consulte* de 1863 crée des unités nouvelles, les *douars* ; les découpages ne suivent pas, la plupart du temps, les articulations naturelles de la société traditionnelle ; il est fréquent qu'une fraction soit partagée entre plusieurs douars, tandis que des fractions d'appartenance différente sont unies dans le même douar. Il arrive même, lorsqu'une tribu est trop réduite, qu'elle soit incorporée dans les douars d'une tribu voisine. Alors qu'en pays arabe on

divisait ce qui était uni, en Kabylie, on unissait ce qui était divisé, plusieurs villages étant groupés dans un même douar. Si, en Kabylie et dans l'Aurès, des « institutions de doublage » continuent longtemps à fonctionner (conseil de clan ou de fraction), la « djemâa » du douar restant artificielle et surimposée, dans les pays arabophones l'unité administrative devient peu à peu, aux dépens des unités traditionnelles, une unité réelle, en raison de l'existence d'intérêts, de préoccupations et d'organismes administratifs communs aux membres du même douar. L'institution du caïdat tend aussi à favoriser la désagrégation des structures anciennes en substituant une hiérarchie administrative aux hiérarchies traditionnelles.

Les lois de l'acculturation agissent dans le même sens que l'interventionnisme destructeur de l'administration : avec les moyens de transport nouveaux, les grands courants commerciaux se déplacent ; c'est ainsi que le chemin de fer enlève peu à peu à Tlemcen son rôle de grand centre commercial ; le champ des contacts humains s'élargit ; nombre de petits marchés de tribu déclinent et disparaissent, cédant la place aux marchés des villes européennes, approvisionnés en produits industriels (ustensiles de cuisine, objets de toilette, tissus, etc.) qui se substituent, dans les maisons campagnardes, aux produits de l'artisanat familial ; les unités closes éclatent et l'aire des échanges matrimoniaux s'accroît considérablement. L'extension de l'espace vécu entraînée par l'émigration, l'urbanisation et les déplacements, le choc des idées et des images nouvelles apportées par l'école, la radio, le cinéma, le journal, favorisent d'une part la *contagion des besoins* et *l'élévation du niveau d'aspiration*, infiniment plus rapides que la transmission des techniques et des valeurs indispensables pour s'adapter à l'économie occidentale, telles que l'épargne, l'utilisation rationnelle de la monnaie, le crédit, le sens du travail, infiniment plus rapides aussi que l'accroissement des possibilités réelles de satisfaire ces aspirations et ces besoins ; et d'autre part, la *prise de conscience des inégalités* et des barrières qui séparent les deux sociétés, fondement de la révolte contre la caste dominante. Cette prise de conscience est d'autant plus vive qu'elle s'effectue au moment où l'on découvre, par-delà le système colonial, l'image de la France idéale, porteuse d'idéaux nouveaux, et où l'ensemble de la société dominée est emportée par un vaste mouvement de prolétarisation.

Diverses forces de disruption entament l'unité familiale dont on a pu mesurer la signification fonctionnelle. On a vu celles qui s'exerçaient sur la famille rurale ; dans les villes, la mise en question est aussi radicale que possible. La désintégration de l'ordre agraire détermine un développement pathologique des cités. Pour la population urbaine, profondément et durablement dépaysée, entassée avec des densités invraisemblables dans les habitations insalubres des quartiers traditionnels ou des bidonvilles, vivant le plus souvent dans l'incertitude complète du lendemain, il n'est rien de stable et de durable. La misère et l'insécurité se trouvent aggravées par le désarroi résultant de la perte du lien d'appartenance qui fondait la stabilité psychologique et sociale de l'individu dans les anciennes communautés. On imagine combien peut être précaire, dans ce contexte, l'unité familiale sapée par les répudiations multipliées, par la tension entre les normes traditionnelles qui imposent de larges solidarités et les impératifs de l'économie individualiste où le ménage est l'unité de base ; par la crise de l'éducation morale de l'enfant, abandonné souvent à la rue ; par le désarroi de la jeunesse, ouverte à la conscience politique, hantée par le non-emploi et portée, le plus souvent, à mettre en question les normes ancestrales en même temps que l'autorité paternelle ; par le conflit des générations, sensible surtout en ce qui concerne le mariage et le rôle de la femme dans la société (droit de contrainte matrimoniale, port du voile, égalité dans le mariage, travail des femmes, etc.) ; par la dispersion des ménages liée aux nouvelles conditions économiques et au désir d'émancipation des jeunes ; par l'exode des hommes vers les lieux de travail ; par le salariat qui assure à l'individu l'indépendance économique. Aussi la famille étendue cède-t-elle la place au ménage ; les communautés de la société ancienne se

désagrègent en même temps que les traditions qu'elles soutenaient et qui les soutenaient. Les transformations de l'univers économique et social déterminent un désarroi profond (qu'expriment le roman de langue française et la littérature orale d'inspiration populaire) dans toutes les classes de la société algérienne et, en particulier, chez les petits-bourgeois (v. g. les fonctionnaires des bureaucraties publiques et privées et les enseignants), exposés aux conflits qu'entraînent l'affaiblissement des systèmes de sanction traditionnels et la dualité des règles de vie, sans cesse affrontés à des alternatives éthiques et, partant, contraints de porter au niveau de la conscience les prémisses implicites ou les modèles inconscients de leur tradition, donc voués à vivre comme une double vie intérieure et à balancer sans cesse entre l'identification anxieuse et le négativisme révolté.

Ainsi, la situation coloniale et la guerre ont soumis la société algérienne à une véritable déculturation. Les regroupements de population, l'exode rural et les atrocités de la guerre ont précipité en l'aggravant le mouvement de désagrégation culturelle en même temps qu'ils l'étendaient aux régions relativement épargnées jusque-là, parce qu'à l'abri, partiellement, des entreprises de colonisation, à savoir les massifs montagneux de la zone tellienne [13]. Expérience catastrophique de chirurgie sociale, la guerre a fait table rase d'une civilisation dont on ne pourra plus parler qu'au passé.

I. La structure des rapports de classe

Le développement d'une économie capitaliste, coexistant, tant dans l'agriculture que dans l'industrie, avec des modes de production plus anciens, a déterminé, à travers la différenciation des conditions d'existence et de travail, la constitution d'une structure originale des classes sociales. Ouvriers agricoles à temps plein ou partiel, chômeurs et journaliers occasionnels, petits marchands ambulants ou sédentaires, petits artisans, employés temporaires des petites entreprises artisanales ou commerciales, manœuvres livrés à l'exploitation en raison de leur défaut de qualification et de la menace permanente du chômage, constituent un immense sous-prolétariat, masse déracinée d'individus installés dans l'instabilité et enfermés dans une existence au jour le jour, privés des protections que les traditions séculaires et les réseaux de solidarité assuraient au dernier des khammès, dépourvus de la qualification et de l'instruction seules capables de leur assurer la sécurité à laquelle ils aspirent suprêmement, condamnés au travail de fortune et aux semblants de métier. Relativement peu nombreux en raison du faible développement de l'industrie qui condamne une fraction importante de la population ouvrière à l'émigration, le *prolétariat* des travailleurs manuels, qualifiés et permanents du secteur moderne, dispose de l'ensemble des avantages économiques et sociaux qui sont associés à la stabilité de l'emploi – allocations familiales, avancement, retraite, habitat moderne, scolarisation des enfants, etc. – et qui, bien qu'ils représentent, dans une telle structure, autant de privilèges (relatifs), constituent la condition de la formation d'un système cohérent d'aspirations et de revendications et, corrélativement, de la participation à un projet révolutionnaire. Il faut mettre à part les travailleurs du secteur traditionnel qui, bien qu'ils soient séparés par des différences économiques importantes, ont en commun de subir indirectement l'exploitation du fait qu'ils sont situés dans un secteur globalement défavorisé : soit, d'une part, le *semi-prolétariat* des artisans et commerçants moyens, voués aux bénéfices réduits et instables par la faiblesse de leur capital qui les enchaîne à la clientèle la plus démunie et qui leur interdit toute tentative de rationalisation et, d'autre part, une *bourgeoisie* plus ou moins ancienne qui investit ses bénéfices dans des entreprises commerciales à demi-rationalisées ou dans des branches bien déterminées de l'industrie telles que l'alimentation, les textiles et l'habillement. Enfin, les fonctionnaires et les employés subalternes et moyens des bureaucraties publiques et privées, assurés de la stabilité d'un emploi relativement lucratif, avec tous les privilèges corrélatifs, et affranchis des tâches

manuelles et de l'exploitation brutale, attendent du départ des colonisateurs, concurrents et modèles inavoués, la restauration de leur dignité et la pleine réalisation de leurs ambitions professionnelles : cette *petite-bourgeoisie*, « rêveuse dans ses aspirations et éprise de rhétorique socialiste », coupée par ses conditions d'existence et par son mode de vie du sous-prolétariat urbain et rural, enfermée dans les contradictions culturelles produites par l'effet de domination, est prédisposée à servir d'alliée à la nouvelle bourgeoisie des grandes bureaucraties d'État dont le populisme nationaliste a pour fonction d'assurer à un pouvoir politique (et, par là, économique) né d'une « révolution partielle » l'appui des sous-prolétaires des villes et des paysans prolétarisés, que l'insécurité et l'incohérence de leurs conditions d'existence vouent à l'impatience magique et aux utopies millénaristes plutôt qu'aux revendications cohérentes d'un projet révolutionnaire.

Notes

[1] Actuellement, 2/5 des terres sont francisées, c'est-à-dire soumises aux règles du droit français (toutes les terres européennes + 2 243 000 ha) ; 2/5 des terres non francisées sont des propriétés privées *(melk)* ; 1/5 demeure la propriété des tribus *('arsh)*. Depuis une vingtaine d'années les ruptures d'indivision familiale deviennent de plus en plus fréquentes.
[2] En 1930, 26 153 Européens possédaient 2 234 000 ha, en 1950, 22 037, 2 726 000 ha. Les 6 385 propriétés de plus de 100 ha couvrent environ 80 % de la surface totale.
[3] On estime que dans la Mitidja plus de 80 % des terres appartiennent aux colons et plus de 90 % dans le Sahel d'Alger. On observerait des pourcentages analogues dans les plaines de Bône et de Philippeville ainsi que dans certaines régions de l'Oranie.
[4] Le « Pied-Noir » se définit en définissant le *Francaoui* (ou *Patoṣ*) pour s'opposer à lui : d'un côté générosité, virilité, culte du corps, c'est-à-dire de la jouissance, de la force et de la beauté physiques, culte dont le temple est la plage ; de l'autre, mesquinerie, impuissance, intellectualisme, ascétisme, etc. Mais il se définit aussi contre l' « Arabe » qui, à ses yeux, incarne au contraire la vie instinctive, l'inculture, l'ignorance, la routine, etc. De là une définition de soi fondamentalement contradictoire.
[5] D'après le recensement de 1954, 79 % des Européens sont nés en Algérie, 11 % en France ; 6 % sont étrangers (59 000). On estime qu'ils sont pour moitié d'origine française, pour moitié d'origine étrangère (Espagnols, Italiens, Maltais, etc.). La structure de la société européenne est analogue à celle de la France ; la différence la plus importante tient au faible pourcentage des agriculteurs (6 %) ; en revanche, le secteur tertiaire occupe une part plus grande. Le pourcentage des ouvriers est sensiblement le même qu'en France.
[6] S'il caractérise plus particulièrement les colons proprement dits chez qui il s'est formé, cet esprit habite, plus ou moins, l'ensemble de la population européenne qui a eu longtemps pour leaders les grands propriétaires terriens.
[7] 760 000 Européens vivaient en 1854 dans les communes urbaines.
[8] Le système tendant à se conserver en tant que tel, il serait aisé de montrer qu'il anéantit toute tentative de réformes soit en les faisant tourner à l'avantage des Européens soit en les réduisant à l'inefficacité.
[9] Le *fallah* a dû mettre en culture, après défrichement ou déboisement, des terres nouvelles, souvent médiocres ; il a dû aussi travailler plus continûment des terres qu'il laissait autrefois reposer.
[10] Cf. Pierre Bourdieu, Les sous-prolétaires algériens, *Temps modernes*, décembre 1962, p. 1030-1051, et *Travail et travailleurs en Algérie*, Mouton & Cie, 1963.
[11] En 1956, le khammessat a été interdit et remplacé par le métayage. Certains propriétaires ont alors

exigé une somme d'argent ou une reconnaissance de dette couvrant la location des bœufs, des outils et la moitié du prix des semences. D'autres fois, le khammès est devenu ouvrier. Certains ont continué comme par le passé.

[12] Sur tous ces points, voir A. Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien, 1914-1964*, Paris, Éd. de Minuit, 1962.

[13] Cf. P. Bourdieu, Guerre et mutation sociale en Algérie, *Études méditerranéennes*, printemps 1960, et P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement, op. cit.*

Bibliographie

Ageron , *Les Algériens musulmans et la France, 1871-1919*, Paris, 1968.
Amin , *L'économie du Maghreb*, Paris, 1966.
Bernard et Lacroix , *Évolution du nomadisme*, 1906.
Berque (J.) , *Études d'histoire rurale maghrébine*, Tanger, 1938.
Berque (J.) , *Les Arabes*, Paris, 1959.
Birot et Dresch , *La Méditerranée et le Moyen-Orient*, Paris, 1955.
Bourdieu , *Travail et travailleurs en Algérie* 2e partie, Paris, 1963.
— , *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, 1972.
Bourdieu et Sayad , *Le déracinement*, Paris, 1964.
Capot-Rey , *Le Sahara français*, Paris, 1953.
Chouraqui , *Les Juifs d'Afrique du Nord*, Paris, 1952.
Depont et Copolani , *Les confréries religieuses musulmanes*, 1897.
Dermenghem , *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Alger, 1954.
Desparmet , *Ethnographie traditionnelle de la Mettidja* Alger, 1918, à 1927.
— , *Coutumes, institutions, croyances des Musulmans d'Algérie*, Alger, 2e éd., 1948.
Despois , *L'Afrique du Nord*, Paris, 1949.
Doutte , *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.
Emerit , *L'Algérie d l'époque d'Abd el-Kader*, Alger, 1951.
esna*Cahiers nord-africains*, Paris.
Fichier de documentation berbère, Fort-National.
Gaudefroy-Demombynes , *Les institutions musulmanes*, Paris, 3e éd., 1946.
Gaudry , *La femme chaouïa de l'Aurès*, Paris, 1929.
Gautier , *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris, 1937.
— , *Mœurs et coutumes des Musulmans*, Paris, 1931.
Goichon , *La vie féminine au Mzab*, Paris, 1927.
Hanoteau et Letourneux , *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, 3 vol., 1873.
Isnard , *La réorganisation de la propriété rurale dans la Mitidja*, 1948.
— , *La vigne en Algérie*, Gap, 1951-1954.
— , Vigne et structures sociales en Algérie *Diogène*, septembre 1959.
Julien , *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, 1952.
Lacoste (C.) , *Bibliographie ethnologique de la Grande-Kabylie*, Paris, 1962.
Lacoste , Nouschi et Prenant , *L'Algérie, passé et présent*, Paris, 1960.
Larcher , *Traité élémentaire de législation algérienne*, Alger, 1903.
Letourneau , *L'Islam contemporain*, Paris, 1950.
— , *Les villes musulmanes de l'Afrique du Nord*, Alger, 1957.
Marçais (G.) , *Les Arabes en Berbérie du xie au xive siècle*, 1913.
Masqueray , *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, 1886.
Maunier , *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, 1930.
— , *Coutumes algériennes*, Paris, 1935.
Mercier , *La civilisation urbaine au Mzab*, Alger, 1922.
Milliot , *L'association agricole chez les Musulmans du Maghreb*, 1911.
— , Les institutions kabyles, *Revue d'études islamiques*, 1932.

Nouschi , *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919. Essai d'histoire économique et sociale*, Paris, 1961.
Nouschi , *La naissance du nationalisme algérien*, Paris, 1962.
Rahmani , *Coutumes du cap Aokas*, Alger, 1936.
Revue africaine Alger, v. *Tables*, 1958.
Tableaux de l'économie algérienne, Statistique générale de l'Algérie, 1958.
Tillion , Dans l'Aurès, *Annales*, juillet-septembre 1957.
— , Les sociétés berbères de l'Aurès méridional *Africa*, 1938.
Yacono , *Les bureaux arabes*, Paris, 1953.
— , *La colonisation des plaines du Chéliff*, Alger, 1955.
— , L'Algérie depuis 1830 (guide bibliographique), *Revue africaine*, 1956.